P. o. germ. ~~1280 d~~ Schiller
1276

<36634193150010

<36634193150010

Bayer. Staatsbibliothek

Kleinere prosaische Schriften

von

Schiller.

Aus mehrern Zeitschriften

vom Verfasser selbst gesammelt und verbessert.

Zweiter Theil.

Leipzig 1800,
bey Siegfried Lebrecht Crusius.

142 - E.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Inhalt

des zweiten Bandes.

I. Ueber naive und ſentimentaliſche Dichtung, aus den Horen. 1

II. Ueber Anmuth und Würde aus der Thalia. 217

III. Ueber die Grenzen des Gebrauchs ſchöner Formen, aus den Horen. 355

Vermiſchte
proſaiſche Schriften.

Zweyter Theil.

I.

Über naive und ſentimentaliſche Dichtung.

Es giebt Augenblicke in unſerm Leben, wo wir der Natur in Pflanzen, Mineralien, Thieren, Landſchaften, ſo wie der menſchlichen Natur in Kindern, in den Sitten des Landvolks und der Urwelt, nicht weil ſie unſern Sinnen wohlthut, auch nicht weil ſie unſern Verſtand oder Geſchmack befriedigt (von beyden kann oft das Gegentheil Statt finden), ſondern bloſs weil ſie Natur iſt, eine Art von Liebe und von rührender Achtung widmen. Jeder feinere Menſch, dem es nicht ganz und gar an Empfindung fehlt, erfährt dieſes, wenn er im Freyen wandelt, wenn

er auf dem Lande lebt, oder ſich bey den Denkmälern der alten Zeiten verweilet, kurz, wenn er in künſtlichen Verhältniſſen und Situationen mit dem Anblick der einfältigen Natur überraſcht wird. Dieſes, nicht ſelten zum Bedürfniſs erhöhte Intereſſe iſt es, was vielen unſrer Liebhabereyen für Blumen und Thiere, für einfache Gärten, für Spaziergänge, für das Land und ſeine Bewohner, für manche Produkte des fernen Alterthums, u. dergl. zum Grund liegt; vorausgeſetzt, daſs weder Affectation, noch ſonſt ein zufälliges Intereſſe dabey im Spiele ſey. Dieſe Art des Intereſſe an der Natur findet aber nur unter zwey Bedingungen Statt. Fürs erſte iſt es durchaus nöthig, daſs der Gegenſtand, der uns daſſelbe einflöſst, Natur ſey oder doch von uns dafür gehalten werde; zweytens daſs er (in weiteſter Bedeutung des Worts) naiv ſey; d. h. daſs die Natur mit der Kunſt im Kontraſte ſtehe und ſie beſchäme. Sobald das letzte zu dem erſten hinzukommt, und nicht eher, wird die Natur zum Naiven.

Natur in dieſer Betrachtungsart iſt uns nichts anders, als das freiwillige Daſeyn, das Beſtehen der Dinge durch ſich ſelbſt, die Exiſtenz nach eignen und unabänderlichen Geſetzen.

Dieſe Vorſtellung iſt ſchlechterdings nöthig, wenn wir an dergleichen Erſcheinungen Intereſſe nehmen ſollen. Könnte man einer gemachten Blume den Schein der Natur mit der vollkommenſten Täuſchung geben, müſste man die Nachahmung des Naiven in den Sitten bis zur höchſten Illuſion treiben, ſo würde die Entdeckung, daſs es Nachahmung ſey, das Gefühl, von dem die Rede iſt, gänzlich vernichten *). Daraus erhellet, daſs dieſe Art des Wohlgefallens an der Natur kein äſthetiſches, ſondern ein moraliſches iſt;

*) Kant, meines Wiſſens der erſte, der über dieſes Phänomen eigends zu reflektiren angefangen, erinnert, daſs wenn wir von einem Menſchen den Schlag der Nachtigall bis zur höchſten Täuſchung nachgeahmt fänden, und uns den Eindruck deſſelben mit ganzer Rührung überlieſsen, mit der Zerſtörung dieſer Illuſion alle unſere Luſt verſchwinden würde. Man ſehe das Capitel vom

denn es wird durch eine Idee vermittelt, nicht unmittelbar durch Betrachtung erzeugt; auch richtet es ſich ganz und gar nicht nach der Schönheit der Formen. Was hätte auch eine unſcheinbare Blume, eine Quelle, ein bemooſster Stein, das Gezwitſcher der Vögel, das Summen der Bienen u. ſ. w. für ſich ſelbſt ſo gefälliges für uns? Was könnte ihm gar einen Anſpruch auf unſere Liebe geben? Es ſind nicht dieſe Gegenſtände, es iſt eine durch sie dargestellte Idee, was wir in ihnen lieben. Wir lieben in ihnen das ſtille ſchaffende Leben, das ruhige Wirken aus ſich ſelbſt, das Daſeyn nach eignen Geſetzen, die innere Nothwendigkeit, die ewige Einheit mit ſich ſelbſt.

intellektuellen Intereſſe am Schönen in der Critik der äſthetischen Urtheilskraft. Wer den Verfaſſer nur als einen groſsen Denker bewundern gelernt hat, wird ſich freuen, hier auf eine Spur ſeines Herzens zu treffen, und ſich durch dieſe Entdeckung von dem hohen philoſophiſchen Beruf dieſes Mannes (welcher ſchlechterdings beyde Eigenſchaften verbunden fordert) überzeugen.

Sie ſind, was wir waren; ſie ſind, was wir wieder werden ſollen. Wir waren Natur, wie ſie, und unſere Kultur ſoll uns, auf dem Wege der Vernunft und der Freyheit, zur Natur zurückführen. Sie ſind alſo zugleich Darſtellung unſerer verlornen Kindheit, die uns ewig das theuerſte bleibt; daher ſie uns mit einer gewiſſen Wehmuth erfüllen. Zugleich ſind ſie Darſtellungen unſerer höchſten Vollendung im Ideale, daher ſie uns in eine erhabene Rührung verſetzen.

Aber ihre Vollkommenheit iſt nicht ihr Verdienſt, weil ſie nicht das Werk ihrer Wahl iſt. Sie gewähren uns alſo die ganz eigene Luſt, daſs ſie, ohne uns zu beſchämen, unſere Muſter ſind. Eine beſtändige Göttererſcheinung umgeben ſie uns, aber mehr erquickend als blendend. Was ihren Charakter ausmacht, iſt gerade das, was dem unſrigen zu ſeiner Vollendung mangelt; was uns von ihnen unterſcheidet, iſt gerade das, was ihnen ſelbſt zur Göttlichkeit fehlt. Wir ſind frey und

sie sind nothwendig; wir wechseln, sie bleiben eins. Aber nur, wenn beydes sich mit einander verbindet — wenn der Wille das Gesetz der Nothwendigkeit frey befolgt und bey allem Wechsel der Phantasie die Vernunft ihre Regel behauptet, geht das Göttliche oder das Ideal hervor. Wir erblicken in ihnen also ewig das, was uns abgeht, aber wornach wir aufgefordert sind zu ringen, und dem wir uns, wenn wir es gleich niemals erreichen, doch in einem unendlichen Fortschritte zu nähern hoffen dürfen. Wir erblicken in uns einen Vorzug, der ihnen fehlt, aber dessen sie entweder überhaupt niemals, wie das vernunftlose, oder nicht anders als indem sie unsern Weg gehen, wie die Kindheit, theilhaftig werden können. Sie verschaffen uns daher den süssesten Genuss unserer Menschheit als Idee, ob sie uns gleich in Rücksicht auf jeden bestimmten Zustand unserer Menschheit nothwendig demüthigen müssen.

Da sich dieses Interesse für Natur auf eine Idee gründet, so kann es sich nur

in Gemüthern zeigen, welche für Ideen empfänglich ſind, d. h. in moraliſchen. Bey weitem die mehreſten Menſchen affektiren es bloſs, und die Allgemeinheit dieſes ſentimentaliſchen Geſchmacks zu unſern Zeiten, welcher ſich beſonders ſeit der Erſcheinung gewiſſer Schriften, in empfindſamen Reiſen, dergleichen Gärten, Spaziergängen und andern Liebhabereyen dieſer Art äuſſert, iſt noch ganz und gar kein Beweis für die Allgemeinheit dieſer Empfindungsweiſe. Doch wird die Natur auch auf den gefühlloſeſten immer etwas von dieſer Wirkung äuſsern, weil ſchon die, allen Menſchen gemeine, Anlage zum Sittlichen dazu hinreichend iſt, und wir alle ohne Unterſchied, bey noch ſo groſser Entfernung unſerer Thaten von der Einfalt und Wahrheit der Natur, in der Idee dazu hingetrieben werden. Beſonders ſtark und am allgemeinſten äuſſert ſich dieſe Empfindſamkeit für Natur auf Veranlaſſung ſolcher Gegenſtände, welche in einer engen Verbindung mit uns ſtehen, und uns den Rückblick auf uns

selbst und die Unnatur in uns näher legen, wie z. B. bey Kindern und kindlichen Völkern. Man irrt, wenn man glaubt, daſs es bloſs die Vorstellung der Hülflosigkeit sey, welche macht, daſs wir in gewissen Augenblicken mit so viel Rührung bey Kindern verweilen. Das mag bey denjenigen vielleicht der Fall seyn, welche der Schwäche gegenüber nie etwas anders als ihre eigene Überlegenheit zu empfinden pflegen. Aber das Gefühl, von dem ich rede, (es findet nur in ganz eigenen moralischen Stimmungen Statt, und ist nicht mit demjenigen zu verwechseln, welches die fröhliche Thätigkeit der Kinder in uns erregt) ist eher demüthigend als begünstigend für die Eigenliebe; und wenn ja ein Vorzug dabey in Betrachtung kommt, so ist dieser wenigstens nicht auf unserer Seite. Nicht weil wir von der Höhe unserer Kraft und Vollkommenheit auf das Kind herabsehen, sondern weil wir aus der Beschränktheit unsers Zustands, welche von der Bestimmung, die wir einmal erlangt haben, unzertrenn-

lich ist, zu der gränzenlosen Bestimmbarkeit in dem Kinde und zu seiner reinen Unschuld hinaufsehen, gerathen wir in Rührung, und unser Gefühl in einem solchen Augenblick ist zu sichtbar mit einer gewissen Wehmuth gemischt, als daſs sich diese Quelle desselben verkennen lieſse. In dem Kinde ist die Anlage und Bestimmung, in uns ist die Erfüllung dargestellt, welche immer unendlich weit hinter jener zurückbleibt. Das Kind ist uns daher eine Vergegenwärtigung des Ideals, nicht zwar des erfüllten, aber des aufgegebenen, und es ist also keinesweges die Vorstellung seiner Bedürftigkeit und Schranken, es ist ganz im Gegentheil die Vorstellung seiner reinen und freyen Kraft, seiner Integrität, seiner Unendlichkeit, was uns rührt. Dem Menschen von Sittlichkeit und Empfindung wird ein Kind deswegen ein heiliger Gegenstand seyn, ein Gegenstand nehmlich, der durch die Gröſse einer Idee jede Gröſse der Erfahrung vernichtet; und der, was er auch in der Beurtheilung des

Verstandes verlieren mag, in der Beurtheilung der Vernunft wieder in reichem Maafse gewinnt.

Eben aus diesem Widerspruch zwischen dem Urtheile der Vernunft und des Verstandes geht die ganz eigene Erscheinung des gemischten Gefühls hervor, welches das Naive der Denkart in uns erreget. Es verbindet die kindliche Einfalt mit der kindischen; durch die letztere giebt es dem Verstand eine Blöfse und bewirkt jenes Lächeln, wodurch wir unsre (theoretische) Überlegung zu erkennen geben. Sobald wir aber Ursache haben zu glauben, dafs die kindische Einfalt zugleich eine kindliche sey, dafs folglich nicht Unverstand, nicht Unvermögen, sondern eine höhere (praktische) Stärke, ein Herz voll Unschuld und Wahrheit, die Quelle davon sey, welches die Hülfe der Kunst aus innrer Gröfse verschmähte, so ist jener Triumph des Verstandes vorbey, und der Spott über die Einfältigkeit geht in Bewunderung der

Einfachheit über. Wir fühlen uns genöthigt, den Gegenſtand zu achten, über den wir vorher gelächelt haben, und, indem wir zugleich einen Blick in uns ſelbſt werfen, uns zu beklagen, daſs wir demſelben nicht ähnlich ſind. So entſteht die ganz eigene Erſcheinung eines Gefühls, in welchem fröhlicher Spott, Ehrfurcht und Wehmuth zuſammenfließsen *). Zum

*) Kant in einer Anmerkung zu der Analytik des Erhabenen (Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft, S. 225. der erſten Auflage) unterſcheidet gleichfalls dieſe dreyerley Ingredienzien in dem Gefühl des Naiven, aber er giebt davon eine andre Erklärung. „Etwas aus beidem (dem animali„ſchen Gefühl des Vergnügens und dem geiſtigen „Gefühl der Achtung) zuſammengeſetztes findet „ſich in der Naivetät, die der Ausbruch der der „Menſchheit urſprünglich natürlichen Aufrich„tigkeit wider die zur andern Natur geworde„ne Verſtellungskunſt iſt. Man lacht über die „Einfalt, die es noch nicht verſteht, ſich zu ver„ſtellen, und erfreut ſich doch auch über die Ein„falt der Natur, die jener Kunſt hier einen Quer„ſtrich ſpielt. Man erwartete die alltägliche „Sitte der gekünſtelten und den ſchönen Schein „vorſichtig angelegter Aeuſserung und ſiehe es „iſt die unverdorbene ſchuldloſe Natur, die man „anzutreffen gar nicht gewärtig und der, ſo ſie

Naiven wird erfordert, daſs die Natur über

„blicken lieſs, zu entblöſsen auch nicht gemei-
„net war. Daſs der schöne, aber falsche Schein,
„der gewöhnlich in unserm Urtheile sehr viel
„bedeutet, hier plötzlich in Nichts verwandelt,
„daſs gleichsam der Schalk in uns selbst bloſs ge-
„stellt wird, bringt die Bewegung des Gemüths
„nach zwey entgegengesetzten Richtungen nach
„einander hervor, die zugleich den Körper heil-
„sam schüttelt. Daſs aber etwas, was unend-
„lich besser als alle angenommene Sitte ist, die
„Lauterkeit der Denkungsart, (wenigstens die An-
„lage dazu) doch nicht ganz in der menschlichen
„Natur erloschen ist, mischt Ernst und Hoch-
„schätzung in dieses Spiel der Urtheilskraft.
„Weil es aber nur eine kurze Zeit-Erscheinung
„ist und die Decke der Verstellungskunst bald
„wieder vorgezogen wird, so mengt sich zu-
„gleich ein Bedauern darunter, welches eine
„Rührung der Zärtlichkeit ist, die sich als Spiel
„mit einem solchen gutherzigen Lachen sehr wohl
„verbinden läſst, und auch wirklich damit ge-
„wöhnlich verbindet, zugleich auch die Verle-
„genheit dessen, der den Stoff dazu hergiebt,
„darüber daſs er noch nicht nach Menschen-
„weise gewitzigt ist, zu vergüten pflegt.“ — Ich
gestehe, daſs diese Erklärungsart mich nicht ganz
befriedigt, und zwar vorzüglich deswegen nicht,
weil sie von dem Naiven überhaupt etwas behauptet, was höchstens von einer Species desselben, dem Naiven der Ueberraschung, von welchem ich nachher reden werde, wahr ist. Allerdings er-

die Kunſt den Sieg davon trage *), es geſchehe dieſs nun wider Wiſſen und Willen der Perſon, oder mit völligem Bewuſst-

regt es Lachen, wenn ſich jemand durch Naivetät bloſs giebt, und in manchen Fällen mag dieſes Lachen aus einer vorhergegangenen Erwartung, die in Nichts aufgelöſst wird, flieſsen. Aber auch das Naive der edelſten Art, das Naive der Geſinnung erregt immer ein Lächeln, welches doch ſchwerlich eine in Nichts aufgelöſte Erwartung zum Grunde hat, ſondern überhaupt nur aus dem Kontraſt eines gewiſſen Betragens mit den einmal angenommenen und erwarteten Formen zu erklären iſt. Auch zweifle ich, ob die Bedauerniſs, welche ſich bey dem Naiven der letztern Art in unſre Empfindung miſcht, der naiven Perſon und nicht vielmehr uns ſelbſt oder vielmehr der Menſchheit überhaupt gilt, an deren Verfall wir bey einem ſolchen Anlaſs erinnert werden. Es iſt zu offenbar eine moraliſche Trauer, die einen edlern Gegenstand haben muſs, als die phyſiſchen Uebel, von denen die Aufrichtigkeit in dem gewöhnlichen Weltlauf bedrohet wird, und dieſer Gegenſtand kann nicht wohl ein anderer ſeyn, als der Verluſt der Wahrheit und Simplicität in der Menſchheit.

*) Ich ſollte vielleicht ganz kurz ſagen: die Wahrheit über die Verſtellung, aber der Begriff des Naiven ſcheint mir noch etwas mehr einzuſchlieſsen, indem die Einfachheit überhaupt, welche über die Künſteley, und die

seyn derselben. In dem ersten Fall ist es das Naive der Überraschung und belustigt; in dem andern ist es das Naive der Gesinnung und rührt.

Bey dem Naiven der Überraschung muss die Person moralisch fähig seyn, die Natur zu verläugnen; bey dem Naiven der Gesinnung darf sie es nicht seyn, doch dürfen wir sie uns nicht als physisch unfähig dazu denken, wenn es als naiv auf uns wirken soll. Die Handlungen und Reden der Kinder geben uns daher auch nur so lange den reinen Eindruck des Naiven, als wir uns ihres Unvermögens zur Kunst nicht erinnern, und überhaupt nur auf den Kontrast ihrer Natürlichkeit mit der Künstlichkeit in uns Rücksicht nehmen. Das Naive ist eine Kindlichkeit, wo sie nicht mehr erwartet wird, und kann eben deswegen

natürliche Freyheit, welche über Steifheit und Zwang liegt, ein ähnliches Gefühl in uns erregen.

wegen der wirklichen Kindheit in strengster Bedeutung nicht zugeschrieben werden.

In beyden Fällen aber, beym Naiven der Überraschung wie bey dem der Gesinnung, muſs die Natur Recht, die Kunst aber Unrecht haben.

Erst durch diese letztere Bestimmung wird der Begriff des Naiven vollendet. Der Affekt ist auch Natur und die Regel der Anständigkeit ist etwas Künstliches, dennoch ist der Sieg des Affekts über die Anständigkeit nichts weniger als naiv. Siegt hingegen derselbe Affekt über die Künsteley, über die falsche Anständigkeit, über die Verstellung, so tragen wir kein Bedenken, es naiv zu nennen *). Es wird

*) Ein Kind ist ungezogen, wenn es aus Begierde, Leichtsinn, Ungestüm, den Vorschriften einer guten Erziehung entgegenhandelt, aber es ist naiv, wenn es sich von dem Manierirten einer unvernünftigen Erziehung, von den steifen Stellungen des Tanzmeisters u. dergl. aus freyer und gesunder Natur dispensirt. Dasselbe findet auch bey dem Naiven in ganz uneigentlicher Bedeutung Statt, welches durch Uebertragung von

alſo erfordert, daſs die Natur nicht durch ihre blinde Gewalt als dynamiſche, ſondern daſs ſie durch ihre Form als moraliſche Gröſse, kurz daſs ſie nicht als Nothdurft, sondern als innere Nothwendigkeit über die Kunſt triumphire. Nicht die Unzulänglichkeit, ſondern die Unſtatthaftigkeit der letztern muſs der erſtern den Sieg verſchaft haben; denn jene iſt Mangel, und nichts, was aus Mangel entſpringt, kann Achtung erzeugen. Zwar iſt es bey dem Naiven der Überraſchung immer die Übermacht des Affekts und ein Mangel an Beſinnung, was die Natur bekennen macht; aber die-

dem Menſchen auf das Vernunftloſe entſtehet. Niemand wird den Anblick naiv finden, wenn in einem Garten, der ſchlecht gewartet wird, das Unkraut überhand nimmt, aber es hat allerdings etwas naives, wenn der freye Wuchs hervorſtrebender Aeſte das mühſelige Werk der Scheere in einem franzöſiſchen Garten vernichtet. So iſt es ganz und gar nicht naiv, wenn ein geſchultes Pferd aus natürlicher Plumpheit ſeine Lection ſchlecht macht, aber es hat etwas vom Naiven, wenn es dieſelbe aus natürlicher Freyheit vergiſst.

ſer Mangel und jene Übermacht machen das Naive noch gar nicht aus, ſondern geben bloſs Gelegenheit, daſs die Natur ihrer moraliſchen Beſchaffenheit, d. h. dem Geſetze der Übereinſtimmung ungehindert folgt.

Das Naive der Überraſchung kann nur dem Menſchen und zwar dem Menſchen nur, inſofern er in dieſem Augenblicke nicht mehr reine und unſchuldige Natur iſt, zukommen. Es ſetzt einen Willen voraus, der mit dem, was die Natur auf ihre eigene Hand thut, nicht übereinſtimmt. Eine ſolche Perſon wird, wenn man ſie zur Beſinnung bringt, über ſich ſelbſt erſchrecken; die naiv geſinnte hingegen wird ſich über die Menſchen und über ihr Erſtaunen verwundern. Da alſo hier nicht der perſönliche und moraliſche Charakter, ſondern bloſs der, durch den Affekt freygelaſſene, natürliche Charakter die Wahrheit bekennt, ſo machen wir dem Menschen aus dieſer Aufrichtigkeit kein Verdienſt und unſer Lachen iſt

verdienter Spott, der durch keine persönliche Hochschätzung desselben zurückgehalten wird. Weil es aber doch auch hier die Aufrichtigkeit der Natur ist, die durch den Schleier der Falschheit hindurch bricht, so verbindet sich eine Zufriedenheit höherer Art mit der Schadenfreude, einen Menschen ertappt zu haben; denn die Natur im Gegensatz gegen die Künsteley und die Wahrheit im Gegensatz gegen den Betrug muss jederzeit Achtung erregen. Wir empfinden also auch über das Naive der Überraschung ein wirklich moralisches Vergnügen, obgleich nicht über einen moralischen Charakter *).

*) Da das Naive bloss auf der Form beruht, wie etwas gethan oder gesagt wird, so verschwindet uns diese Eigenschaft aus den Augen, sobald die Sache selbst entweder durch ihre Ursachen oder durch ihre Folgen einen überwiegenden oder gar widersprechenden Eindruck macht. Durch eine Naivetät dieser Art kann auch ein Verbrechen entdeckt werden, aber dann haben wir weder die Ruhe noch die Zeit, unsre Aufmerksamkeit auf die Form der Entdeckung zu richten, und der Abscheu über den persönlichen Charakter verschlingt das Wohlgefallen an dem

Bey dem Naiven der Überraſchung achten wir zwar immer die Natur, weil wir die Wahrheit achten müſſen; bey dem Naiven der Geſinnung achten wir hingegen die Person, und genieſsen alſo nicht bloſs ein moraliſches Vergnügen, ſondern auch über einen moraliſchen Gegenſtand. In dem einen wie in dem andern Falle hat die Natur Recht, daſs ſie die Wahrheit ſagt, aber in dem letztern Fall hat die Natur nicht bloſs Recht, ſondern die Perſon hat auch Ehre. In dem erſten Falle gereicht die Aufrichtigkeit der Natur der Person immer zur Schande, weil ſie unfreywillig iſt; in dem zweyten gereicht ſie ihr immer zum Verdienſt. Geſetzt auch, daſs dasjenige, was ſie ausſagt, ihr Schande brächte.

Natürlichen. So wie uns das empörte Gefühl die moraliſche Freude an der Aufrichtigkeit der Natur raubt, ſobald wir durch eine Naivetät ein Verbrechen erfahren; eben ſo erſtickt das erregte Mitleiden unſere Schadenfreude, ſobald wir jemand durch ſeine Naivetät in Gefahr geſetzt ſehen.

Wir schreiben einem Menschen eine naive Gesinnung zu, wenn er in seinen Urtheilen von den Dingen ihre gekünstelten und gesuchten Verhältnisse übersieht und sich blos an die einfache Natur hält. Alles was innerhalb der gesunden Natur davon geurtheilt werden kann, fordern wir von ihm, und erlassen ihm schlechterdings nur das, was eine Entfernung von der Natur, es sey nun im Denken oder im Empfinden, wenigstens Bekanntschaft derselben voraussetzt.

Wenn ein Vater seinem Kinde erzählt, dass dieser oder jener Mann vor Armuth verschmachte, und das Kind hingeht und dem armen Mann seines Vaters Geldbörse zuträgt, so ist die Handlung naiv; denn die gesunde Natur handelte aus dem Kinde, und in einer Welt, wo die gesunde Natur herrschte, würde es vollkommen recht gehabt haben, so zu verfahren. Es sieht blos auf das Bedürfniss, und auf das nächste Mittel es zu befriedigen; eine solche Ausdehnung des Eigenthumsrech-

tes, wobey ein Theil der Menſchen zu Grunde gehen kann, iſt in der bloſsen Natur nicht gegründet. Die Handlung des Kindes iſt alſo eine Beſchämung der wirklichen Welt, und das geſteht auch unſer Herz durch das Wohlgefallen, welches es über jene Handlung empfindet.

Wenn ein Menſch ohne Weltkenntniſs, ſonſt aber von gutem Verſtande, einem andern, der ihn betrügt, ſich aber geſchickt zu verſtellen weiſs, ſeine Geheimniſſe beichtet, und ihm durch ſeine Aufrichtigkeit ſelbſt die Mittel leiht, ihm zu ſchaden, ſo finden wir das naiv. Wir lachen ihn aus, aber können uns doch nicht erwehren, ihn deswegen hochzuſchätzen. Denn ſein Vertrauen auf den andern quillt aus der Redlichkeit ſeiner eigenen Geſinnungen; wenigſtens iſt er nur in ſo fern naiv, als dieſes der Fall iſt.

Das Naive der Denkart kann daher niemals eine Eigenſchaft verdorbener Menſchen ſeyn, ſondern nur Kindern und kindlich geſinnten Menſchen zukommen.

Diese letztern handeln und denken oft mitten unter den gekünstelten Verhältnissen der grofsen Welt naiv; sie vergessen aus eigener schöner Menschlichkeit, dafs sie es mit einer verderbten Welt zu thun haben, und betragen sich selbst an den Höfen der Könige mit einer Ingenuität und Unschuld, wie man sie nur in einer Schäferwelt findet.

Es ist übrigens gar nicht so leicht, die kindische Unschuld von der kindlichen immer richtig zu unterscheiden, indem es Handlungen giebt, welche auf der äussersten Grenze zwischen beyden schweben, und bey denen wir schlechterdings im Zweifel gelassen werden, ob wir die Einfältigkeit belachen oder die edle Einfalt hochschätzen sollen. Ein sehr merkwürdiges Beyspiel dieser Art findet man in der Regierungsgeschichte des Papstes Adrian des Sechsten, die uns Herr Schröckh mit der ihm eigenen Gründlichkeit und pragmatischen Wahrheit beschrieben hat. Dieser Papst, ein Niederländer

von Geburt, verwaltete das Pontifikat in einem der kritischten Augenblicke für die Hierarchie, wo eine erbitterte Partey die Blöſsen der römischen Kirche ohne alle Schonung aufdeckte, und die Gegenpartey im höchsten Grad interessirt war, sie zuzudecken. Was der wahrhaft naive Charakter, wenn ja ein solcher sich auf den Stuhl des heiligen Peters verirrte, in diesem Falle zu thun hätte, ist keine Frage; wohl aber wie weit eine solche Naivetät der Gesinnung mit der Rolle eines Papstes verträglich seyn möchte. Dieſs war es übrigens, was die Vorgänger und die Nachfolger Adrians in die geringste Verlegenheit setzte. Mit Gleichförmigkeit befolgten sie das einmal angenommene römische System, überall nichts einzuräumen. Aber Adrian hatte wirklich den geraden Charakter seiner Nation, und die Unschuld seines ehemaligen Standes. Aus der engen Sphäre des Gelehrten war er zu seinem erhabenen Posten emporgestiegen, und selbst auf der Höhe seiner neuen Würde jenem einfachen Charakter nicht untreu

geworden. Die Missbräuche in der Kirche rührten ihn, und er war viel zu redlich, öffentlich zu dissimuliren, was er im Stillen sich eingestand. Dieser Denkart gemäss liess er sich in der Instruktion, die er seinem Legaten nach Deutschland mitgab, zu Geständnissen verleiten, die noch bey keinem Papste erhört gewesen waren, und den Grundsätzen dieses Hofes schnurgerade zuwiderliefen. „Wir „wissen es wohl, hiess es unter andern, „dass an diesem heiligen Stuhl schon seit „mehrern Jahren viel Abscheuliches vorge-„gangen; kein Wunder, wenn sich der „kranke Zustand von dem Haupt auf die „Glieder, von dem Papst auf die Prälaten „fortgeerbt hat. Wir alle sind abgewi-„chen, und schon seit lange ist keiner „unter uns gewesen, der etwas Gutes ge-„than hätte, auch nicht Einer.“ Wieder anderswo befiehlt er dem Legaten in seinem Nahmen zu erklären, „dass er, Adri-„an, wegen dessen, was vor ihm von „den Päpsten geschehen, nicht dürfe ge-„tadelt werden, und dass dergleichen Aus-

„ſchweifungen, auch da er noch in ei-
„nem geringen Stande gelebt, ihm immer
„miſsfallen hätten u. ſ. f.“ Man kann leicht denken, wie eine ſolche Naivetät des Papſtes von der römiſchen Kleriſey mag aufgenommen worden ſeyn; das wenigſte, was man ihm Schuld gab, war, daſs er die Kirche an die Ketzer verrathen habe. Dieſer höchſt unkluge Schritt des Papſtes würde indeſſen unſrer ganzen Achtung und Bewunderung werth ſeyn, wenn wir uns nur überzeugen könnten, daſs er wirklich naiv geweſen, d. h. daſs er ihm bloſs durch die natürliche Wahrheit ſeines Charakters ohne alle Rückſicht auf die möglichen Folgen abgenöthiget worden ſey, und daſs er ihn nicht weniger gethan haben würde, wenn er die begangene Unſchicklichkeit in ihrem ganzen Umfang eingeſehen hätte. Aber wir haben einige Urſache zu glauben, daſs er dieſen Schritt für gar nicht ſo unpolitiſch hielt, und in ſeiner Unſchuld ſo weit gieng zu hoffen, durch ſeine Nachgiebigkeit gegen die Gegner etwas ſehr wichti-

ges für den Vortheil ſeiner Kirche gewonnen zu haben. Er bildete ſich nicht bloſs ein, dieſen Schritt als redlicher Mann thun zu müſſen, ſondern ihn auch als Papſt verantworten zu können, und indem er vergaſs, daſs das künſtlichſte aller Gebäude ſchlechterdings nur durch eine fortgeſetzte Verläugnung der Wahrheit erhalten werden könnte, begieng er den unverzeihlichen Fehler, Verhaltungsregeln, die in natürlichen Verhältniſſen ſich bewährt haben mochten, in einer ganz entgegengeſetzten Lage zu befolgen. Dieſs verändert allerdings unſer Urtheil ſehr; und ob wir gleich der Redlichkeit des Herzens, aus dem jene Handlung floſs, unſere Achtung nicht verſagen können, ſo wird dieſe letztere nicht wenig durch die Betrachtung geſchwächt, daſs die Natur an der Kunſt und das Herz an dem Kopf einen zu ſchwachen Gegner gehabt habe.

Naiv muſs jedes wahre Genie seyn, oder es iſt keines. Seine Naivetät allein

macht es zum Genie, und was es im Intellektuellen und Äſthetiſchen iſt, kann es im Moraliſchen nicht verläugnen. Unbekannt mit den Regeln, den Krücken der Schwachheit und den Zuchtmeiſtern der Verkehrtheit, bloſs von der Natur oder dem Inſtinkt, ſeinem ſchützenden Engel, geleitet, geht es ruhig und ſicher durch alle Schlingen des falſchen Geſchmackes, in welchen, wenn es nicht ſo klug iſt, ſie ſchon von weitem zu vermeiden, das Nichtgenie unausbleiblich verſtrickt wird. Nur dem Genie iſt es gegeben, auſſerhalb des Bekannten noch immer zu Hauſe zu ſeyn, und die Natur zu erweitern, ohne über ſie hinauszugehen. Zwar begegnet letzteres zuweilen auch den gröſsten Genies, aber nur, weil auch dieſe ihre phantaſtiſchen Augenblicke haben, wo die ſchützende Natur ſie verläſst, weil die Macht des Beiſpiels ſie hinreiſst, oder der verderbte Geſchmack ihrer Zeit ſie verleitet.

Die verwickeltſten Aufgaben muſs das Genie mit anſpruchloſer Simplicität und

Leichtigkeit lösen; das Ey des Columbus gilt von jeder genialischen Entscheidung. Dadurch allein legitimiert es sich als Genie, daſs es durch Einfalt über die verwickelte Kunst triumphirt. Es verfährt nicht nach erkannten Prinzipien, sondern nach Einfällen und Gefühlen; aber seine Einfälle sind Eingebungen eines Gottes (alles was die gesunde Natur thut ist göttlich), seine Gefühle sind Gesetze für alle Zeiten und für alle Geschlechter der Menschen.

Den kindlichen Charakter, den das Genie in seinen Werken abdrückt, zeigt es auch in seinem Privat-Leben und in seinen Sitten. Es ist schamhaft, weil die Natur dieses immer ist: aber es ist nicht decent, weil nur die Verderbniſs decent ist. Es ist verständig, denn die Natur kann nie das Gegentheil seyn; aber es ist nicht listig, denn das kann nur die Kunst seyn. Es ist seinem Charakter und seinen Neigungen treu, aber nicht sowohl weil es Grundsätze hat, als weil die Natur bey allem Schwanken im-

mer wieder in die vorige Stelle rückt, immer das alte Bedürfnifs zurück bringt. Es ift befcheiden, ja blöde, weil das Genie immer fich felbft ein Geheimnifs bleibt, aber es ift nicht ängftlich, weil es die Gefahren des Weges nicht kennt, den es wandelt. Wir wiffen wenig von dem Privatleben der gröfsten Genies, aber auch das wenige, was uns z. B. von Sophokles, von Archimed, von Hippokrates, und aus neueren Zeiten von Arioft, Dante und Taffo, von Raphael, von Albrecht Dürer, Zervantes, Shakefpear, von Fielding, Sterne u. a. aufbewahrt worden ift, beftätigt diefe Behauptung.

Ja, was noch weit mehr Schwierigkeit zu haben fcheint, felbft der grofse Staatsmann und Feldherr werden, fobald fie durch ihr Genie grofs find, einen naiven Charakter zeigen. Ich will hier unter den Alten nur an Epaminondas und Julius Cäfar, unter den Neuern nur an Heinrich den Vierten von Frankreich, Gustav Adolph von Schwe-

den und den Czar Peter den Groſsen erinnern. Der Herzog von Marlborough, Turenne, Vendome zeigen uns alle dieſen Charakter. Dem andern Geſchlecht hat die Natur in dem naiven Charakter ſeine höchſte Vollkommenheit angewieſen. Nach nichts ringt die weibliche Gefallſucht ſo ſehr, als nach dem Schein des Naiven; Beweis genug, wenn man auch ſonſt keinen hätte, daſs die gröſste Macht des Geſchlechts auf dieſer Eigenſchaft beruhet. Weil aber die herrſchenden Grundſätze bey der weiblichen Erziehung mit dieſem Charakter in ewigem Streit liegen, ſo iſt es dem Weibe im Moraliſchen eben ſo ſchwer als dem Mann im Intellektuellen, mit den Vortheilen der guten Erziehung jenes herrliche Geſchenk der Natur unverloren zu behalten; und die Frau, die mit einem geſchickten Betragen für die groſse Welt dieſes Naive der Sitten verknüpft, iſt eben ſo hochachtungswürdig als der Gelehrte, der mit der ganzen Strenge der Schule genialiſche Freyheit des Denkens verbindet.

Aus

Aus der naiven Denkart fliefst nothwendigerweife auch ein naiver Ausdruck fowohl in Worten als Bewegungen, und er ift das wichtigfte Beftandftück der Grazie. Mit diefer naiven Anmuth drückt das Genie feine erhabenften und tiefften Gedanken aus; es find Götterfprüche aus dem Mund eines Kindes. Wenn der Schulverftand, immer vor Irrthum bange, feine Worte wie feine Begriffe an das Kreuz der Grammatik und Logik fchlägt, hart und fteif ift, um ja nicht unbeftimmt zu feyn, viele Worte macht, um ja nicht zu viel zu fagen, und dem Gedanken, damit er ja den Unvorfichtigen nicht fchneide, lieber die Kraft und die Schärfe nimmt, fo giebt das Genie dem feinigen mit einem einzigen glücklichen Pinfelftrich einen ewig beftimmten, feften und dennoch ganz freyen Umrifs. Wenn dort das Zeichen dem Bezeichneten ewig heterogen und fremd bleibt, fo fpringt hier wie durch innere Nothwendigkeit die Sprache aus dem Gedanken hervor, und ift fo fehr eins mit demfelben, dafs felbft unter

der körperlichen Hülle der Geiſt wie entblöſset erſcheint. Eine ſolche Art des Ausdrucks, wo das Zeichen ganz in dem Bezeichneten verſchwindet, und wo die Sprache den Gedanken, den ſie ausdrückt, noch gleichsam nackend läſst, da ihn die andre nie darſtellen kann, ohne ihn zugleich zu verhüllen, iſt es, was man in der Schreibart vorzugsweiſe genialiſch und geiſtreich nennt.

Frey und natürlich, wie das Genie in ſeinen Geiſteswerken, drückt ſich die Unſchuld des Herzens im lebendigen Umgang aus. Bekanntlich iſt man im geſellſchaftlichen Leben von der Simplicität und ſtrengen Wahrheit des Ausdrucks in demſelben Verhältniſs, wie von der Einfalt der Geſinnungen abgekommen, und die leicht zu verwundende Schuld ſo wie die leicht zu verführende Einbildungskraft haben einen ängſtlichen Anſtand nothwendig gemacht. Ohne falſch zu ſeyn redet man öfters anders, als man denkt; man muſs Umſchweife nehmen, um Din-

ge zu ſagen, die nur einer kranken Eigenliebe Schmerz bereiten, nur einer verderbten Phantaſie Gefahr bringen können. Eine Unkunde dieser konventionellen Geſetze, verbunden mit natürlicher Aufrichtigkeit, welche jede Krümme und jeden Schein von Falſchheit verachtet, (nicht Rohheit, welche ſich darüber, weil ſie ihr läſtig ſind, hinwegſetzt) erzeugen ein Naives des Ausdrucks im Umgang, welches darin beſteht: Dinge, die man entweder gar nicht oder nur künſtlich bezeichnen darf, mit ihrem rechten Nahmen und auf dem kürzeſten Wege zu benennen. Von der Art ſind die gewöhnlichen Ausdrücke der Kinder. Sie erregen Lachen durch ihren Kontraſt mit den Sitten, doch wird man ſich immer im Herzen geſtehen, daſs das Kind recht habe.

Das Naive der Geſinnung kann zwar, eigentlich genommen, auch nur dem Menſchen als einem der Natur nicht ſchlechterdings unterworfenen Weſen beygelegt werden, obgleich nur inſofern, als

wirklich noch die reine Natur aus ihm handelt: aber durch einen Effekt der poetisirenden Einbildungskraft wird es öfters von dem Vernünftigen auf das Vernunftlose übergetragen. So legen wir öfters einem Thiere, einer Landschaft, einem Gebäude, ja der Natur überhaupt, im Gegensatz gegen die Willkühr und die phantastischen Begriffe des Menschen einen naiven Charakter bey. Diess erfordert aber immer, dass wir dem Willenlosen in unsern Gedanken einen Willen leihen, und auf die strenge Richtung desselben nach dem Gesetz der Nothwendigkeit merken. Die Unzufriedenheit über unsere eigene schlecht gebrauchte moralische Freyheit und über die in unserm Handeln vermisste sittliche Harmonie führt leicht eine solche Stimmung herbey, in der wir das Vernunftlose wie eine Person anreden, und demselben, als wenn es wirklich mit einer Versuchung zum Gegentheil zu kämpfen gehabt hätte, seine ewige Gleichförmigkeit zum Verdienst machen, seine ruhige Haltung beneiden. Es steht uns in

einem ſolchen Augenblicke wohl an, daſs wir das Prärogativ unſerer Vernunft für einen Fluch und für ein Übel halten, und über dem lebhaften Gefühl der Unvollkommenheit unſeres wirklichen Leiſtens die Gerechtigkeit gegen unſre Anlage und Beſtimmung aus den Augen ſetzen.

Wir ſehen alsdann in der unvernünftigen Natur nur eine glücklichere Schweſter, die in dem mütterlichen Hauſe zurückblieb, aus welchem wir im Übermuth unſerer Freyheit heraus in die Fremde ſtürmten. Mit ſchmerzlichem Verlangen ſehnen wir uns dahin zurück, ſobald wir angefangen, die Drangsale der Kultur zu erfahren und hören im fernen Auslande der Kunſt der Mutter rührende Stimme. Solange wir bloſse Naturkinder waren, waren wir glücklich und vollkommen; wir ſind frey geworden, und haben beydes verloren. Daraus entſpringt eine doppelte und ſehr ungleiche Sehnſucht nach der Natur; eine Sehnſucht nach ihrer Glückſeligkeit, eine Sehnſucht nach ihrer

Vollkommenheit. Den Verlust der ersten beklagt nur der sinnliche Mensch; um den Verlust der andern kann nur der moralische trauren.

Frage dich also wohl, empfindsamer Freund der Natur, ob deine Trägheit nach ihrer Ruhe, ob deine beleidigte Sittlichkeit nach ihrer Übereinstimmung schmachtet? Frage dich wohl, wenn die Kunst dich anekelt und die Missbräuche in der Gesellschaft dich zu der leblosen Natur in die Einsamkeit treiben, ob es ihre Beraubungen, ihre Lasten, ihre Mühseligkeiten oder ob es ihre moralische Anarchie, ihre Willkühr, ihre Unordnungen sind, die du an ihr verabscheust? In jene muss dein Muth sich mit Freuden stürzen und dein Ersatz muss die Freyheit selbst seyn, aus der sie fliessen. Wohl darfst du dir das ruhige Naturglück zum Ziel in der Ferne aufstecken, aber nur jenes, welches der Preis deiner Würdigkeit ist. Also nichts von Klagen über die Erschwerung des Lebens, über die Ungleichheit der Kondi-

tionen, über den Druck der Verhältniſſe, über die Unſicherheit des Beſitzes, über Undank, Unterdrückung, Verfolgung; allen Übeln der Kultur muſst du mit freyer Reſignation dich unterwerfen, muſst ſie als die Naturbedingungen des Einzig guten reſpektiren; nur das Böſe derſelben muſst du, aber nicht bloſs mit ſchlaffen Thränen, beklagen. Sorge vielmehr dafür, daſs du ſelbſt unter jenen Befleckungen rein, unter jener Knechtſchaft frey, unter jenem launiſchen Wechſel beſtändig, unter jener Anarchie geſetzmäſsig handelſt. Fürchte dich nicht vor der Verwirrung auſſer dir, aber vor der Verwirrung in dir; ſtrebe nach Einheit, aber ſuche ſie nicht in der Einförmigkeit; ſtrebe nach Ruhe, aber durch das Gleichgewicht, nicht durch den Stillſtand deiner Thätigkeit. Jene Natur, die du dem Vernunftloſen beneideſt, iſt keiner Achtung, keiner Sehnſucht werth. Sie liegt hinter dir, ſie muſs ewig hinter dir liegen. Verlaſſen von der Leiter, die dich trug, bleibt dir jetzt keine andere Wahl mehr, als mit freyem Be-

wuſstſeyn und Willen das Geſetz zu ergreifen, oder rettungslos in eine bodenloſe Tiefe zu fallen.

Aber wenn du über das verlorene Glück der Natur getröſtet biſt, ſo laſs ihre Vollkommenheit deinem Herzen zum Muſter dienen. Trittſt du heraus zu ihr aus deinem künſtlichen Kreis, ſteht ſie vor dir in ihrer groſsen Ruhe, in ihrer naiven Schönheit, in ihrer kindlichen Unſchuld und Einfalt; dann verweile bey dieſem Bilde, pflege dieſes Gefühl, es iſt deiner herrlichſten Menſchheit würdig. Laſs dir nicht mehr einfallen, mit ihr tauſchen zu wollen, aber nimm ſie in dich auf und ſtrebe, ihren unendlichen Vorzug mit deinem eigenen unendlichen Prärogativ zu vermählen, und aus beydem das Göttliche zu erzeugen. Sie umgebe dich wie eine liebliche Idylle, in der du dich ſelbſt immer wiederfindeſt, aus den Verirrungen der Kunſt, bey der du Muth und neues Vertrauen ſammelſt zum Laufe und die Flamme des Ideals,

die in den Stürmen des Lebens ſo leicht erliſcht, in deinem Herzen von neuem entzündeſt.

Wenn man ſich der ſchönen Natur erinnert, welche die alten Griechen umgab, wenn man nachdenkt, wie vertraut dieſes Volk unter ſeinem glücklichen Himmel mit der freyen Natur leben konnte, wie ſehr viel näher ſeine Vorſtellungsart, ſeine Empfindungsweiſe, ſeine Sitten der einfältigen Natur lagen, und welch ein treuer Abdruck derſelben ſeine Dichterwerke ſind, ſo muſs die Bemerkung befremden, daſs man ſo wenige Spuren von dem ſentimentaliſchen Intereſſe, mit welchem wir Neuere an Naturſcenen und an Naturcharaktere hangen können, bey demſelben antrift. Der Grieche iſt zwar im höchſten Grade genau, treu, umſtändlich in Beſchreibung derſelben, aber doch gerade nicht mehr und mit keinem vorzüglicheren Herzensantheil, als er es auch in Beſchreibung eines Anzuges, eines Schildes, einer Rüſtung, eines Hausgeräths

oder irgend eines mechanischen Produktes ist. Er scheint, in seiner Liebe für das Objekt, keinen Unterschied zwischen demjenigen zu machen, was durch sich selbst, und dem, was durch die Kunst und durch den menschlichen Willen ist. Die Natur scheint mehr seinen Verstand und seine Wissbegierde, als sein moralisches Gefühl zu interessiren; er hängt nicht mit Innigkeit, mit Empfindsamkeit, mit süsser Wehmuth an derselben, wie wir Neuern. Ja, indem er sie in ihren einzelnen Erscheinungen personifizirt und vergöttert, und ihre Wirkungen als Handlungen freyer Wesen darstellt, hebt er die ruhige Nothwendigkeit in ihr auf, durch welche sie für uns gerade so anziehend ist. Seine ungeduldige Phantasie führt ihn über sie hinweg zum Drama des menschlichen Lebens. Nur das Lebendige und Freye, nur Charaktere, Handlungen, Schicksale und Sitten befriedigen ihn, und wenn wir in gewissen moralischen Stimmungen des Gemüths wünschen können, den Vorzug unserer Willensfreyheit, der

uns ſo vielem Streit mit uns ſelbſt, ſo vielen Unruhen und Verirrungen ausſetzt, gegen die wahlloſe aber ruhige Nothwendigkeit des Vernunftloſen hinzugeben, ſo iſt, gerade umgekehrt, die Phantaſie des Griechen geſchäftig, die menſchliche Natur ſchon in der unbeſeelten Welt anzufangen, und da, wo eine blinde Nothwendigkeit herrſcht, dem Willen Einfluſs zu geben.

Woher wohl dieſer verſchiedene Geiſt? Wie kommt es, daſs wir, die in allem, was Natur iſt, von den Alten ſo unendlich weit übertroffen werden, gerade hier der Natur in einem höheren Grade huldigen, mit Innigkeit an ihr hangen, und ſelbſt die lebloſe Welt mit der wärmſten Empfindung umfaſſen können? Daher kommt es, weil die Natur bey uns aus der Menſchheit verſchwunden iſt, und wir ſie nur auſserhalb dieſer, in der unbeſeelten Welt, in ihrer Wahrheit wieder antreffen. Nicht unſere gröſsere Naturmäſsigkeit, ganz im Gegentheil die

Naturwidrigkeit unsrer Verhältnisse, Zustände und Sitten treibt uns an, dem erwachenden Triebe nach Wahrheit und Simplicität, der, wie die moralische Anlage, aus welcher er fliesset, unbestechlich und unaustilgbar in allen menschlichen Herzen liegt, in der physischen Welt eine Befriedigung zu verschaffen, die in der moralischen nicht zu hoffen ist. Desswegen ist das Gefühl, womit wir an der Natur hangen, dem Gefühle so nahe verwandt, womit wir das entflohene Alter der Kindheit und der kindischen Unschuld beklagen. Unsre Kindheit ist die einzige unverstümmelte Natur, die wir in der kultivirten Menschheit noch antreffen, daher es kein Wunder ist, wenn uns jede Fusstapfe der Natur ausser uns auf unsre Kindheit zurückführt.

Sehr viel anders war es mit den alten Griechen *). Bey diesen artete die Kultur

*) Aber auch nur bey den Griechen; denn es gehörte gerade eine solche rege Bewegung und eine solche reiche Fülle des menschlichen Lebens

nicht so weit aus, dafs die Natur darüber verlassen wurde. Der ganze Bau ihres gesellschaftlichen Lebens war auf Empfindungen, nicht auf einem Machwerk der Kunst errichtet; ihre Götterlehre selbst war die Eingebung eines naiven Gefühls, die Geburt einer fröhlichen Einbildungskraft, nicht der grübelnden Vernunft, wie der Kirchenglaube der neuern Nationen; da also der Grieche die Natur in der Mensch-

dazu, als den Griechen umgab, um Leben auch in das Leblose zu legen, und das Bild der Menschheit mit diesem Eifer zu verfolgen. Ossians Menschenwelt z. B. war dürftig und einförmig; das Leblose um ihn her war grofs, kolossalisch, mächtig, drang sich also auf, und behauptete selbst über den Menschen seine Rechte. In den Gesängen dieses Dichters tritt daher die leblose Natur (im Gegensatz gegen den Menschen) noch weit mehr, als Gegenstand der Empfindung hervor. Indessen klagt auch schon Ossian über einen Verfall der Menschheit, und so klein auch bey seinem Volke der Kreis der Kultur und ihrer Verderbnisse war, so war die Erfahrung davon doch gerade lebhaft und eindringlich genug, um den gefühlvollen moralischen Sänger zu dem Leblosen zurückzuscheuchen, und über seine Gesänge jenen elegischen Ton auszugiefsen, der sie für uns so rührend und anziehend macht.

heit nicht verloren hatte, so konnte er, ausserhalb dieser, auch nicht von ihr überrascht werden, und so kein dringendes Bedürfniss nach Gegenständen haben, in denen er sie wieder fand. Einig mit sich selbst, und glücklich im Gefühl seiner Menschheit musste er bey dieser als seinem Maximum stille stehen, und alles andre derselben zu nähern bemüht seyn; wenn wir, uneinig mit uns selbst, und unglücklich in unsern Erfahrungen von Menschheit, kein dringenderes Interesse haben, als aus derselben herauszufliehen, und eine so mislungene Form aus unsern Augen zu rücken.

Das Gefühl, von dem hier die Rede ist, ist also nicht das, was die Alten hatten; es ist vielmehr einerley mit demjenigen, welches wir für die Alten haben. Sie empfanden natürlich; wir empfinden das Natürliche. Es war ohne Zweifel ein ganz anderes Gefühl, was Homers Seele füllte, als er seinen göttlichen Sauhirt den Ulysses bewirthen liess, als was

die Seele des jungen Werthers bewegte, da er nach einer lästigen Gesellschaft diesen Gesang las. Unser Gefühl für Natur gleicht der Empfindung des Kranken für die Gesundheit.

So wie nach und nach die Natur anfieng, aus dem menschlichen Leben als Erfahrung und als das (handelnde und empfindende) Subjekt zu verschwinden, so sehen wir sie in der Dichterwelt als Idee und als Gegenstand aufgehen. Diejenige Nation, welche es zugleich in der Unnatur und in der Reflexion darüber am weitesten gebracht hatte, musste zuerst von dem Phänomen des Naiven am stärksten gerührt werden, und demselben einen Nahmen geben. Diese Nation waren, so viel ich weiss, die Franzosen. Aber die Empfindung des Naiven und das Interesse an demselben ist natürlicherweise viel älter, und datirt sich schon von dem Anfang der moralischen und ästhetischen Verderbniss. Diese Veränderung in der Empfindungsweise ist

zum Beyspiel schon äusserst auffallend im Euripides, wenn man diesen mit seinen Vorgängern, besonders dem Äschylus vergleicht, und doch war jener Dichter der Günstling seiner Zeit. Die nehmliche Revolution läſst sich auch unter den alten Historikern nachweisen. Horaz, der Dichter eines kultivirten und verdorbenen Weltalters preist die ruhige Glückseligkeit in seinem Tibur, und ihn könnte man als den wahren Stifter dieser sentimentalischen Dichtungsart nennen, so wie er auch in derselben ein noch nicht übertroffenes Muster ist. Auch im Properz, Virgil u. a. findet man Spuren dieser Empfindungsweise, weniger beym Ovid, dem es dazu an Fülle des Herzens fehlte, und der in seinem Exil zu Tomi die Glückseligkeit schmerzlich vermiſst, die Horaz in seinem Tibur so gern entbehrte.

Die Dichter sind überall, schon ihrem Begriffe nach, die Bewahrer der Natur. Wo sie dieses nicht ganz mehr seyn können, und schon in sich selbst den zerstö-

renden Einfluſs willkührlicher und künſtlicher Formen erfahren oder doch mit demſelben zu kämpfen gehabt haben, da werden ſie als die Zeugen, und als die Rächer der Natur auftreten. Sie werden entweder Natur ſeyn, oder ſie werden die verlorene ſuchen. Daraus entſpringen zwey ganz verſchiedene Dichtungsweiſen, durch welche das ganze Gebiet der Poeſie erſchöpft und ausgemeſſen wird. Alle Dichter, die es wirklich ſind, werden, je nachdem die Zeit beſchaffen iſt, in der ſie blühen, oder zufällige Umſtände auf ihre allgemeine Bildung und auf ihre vorübergehende Gemüthsſtimmung Einfluſs haben, entweder zu den naiven oder zu den ſentimentaliſchen gehören.

Die Dichter einer naiven und geiſtreichen Jugendwelt, ſo wie derjenige, der in den Zeitaltern künſtlicher Kultur ihm am nächſten kommt, iſt ſtreng und ſpröde, wie die jungfräuliche Diana in ihren Wäldern, ohne alle Vertraulichkeit ent-

flieht er dem Herzen, das ihn ſucht, dem Verlangen, das ihn umfaſſen will. Die trockne Wahrheit, womit er den Gegenſtand behandelt, erſcheint nicht ſelten als Unempfindlichkeit. Das Objekt beſitzt ihn gänzlich, ſein Herz liegt nicht wie ein ſchlechtes Metall gleich unter der Oberfläche, ſondern will wie das Gold in der Tiefe geſucht ſeyn. Wie die Gottheit hinter dem Weltgebäude, ſo ſteht er hinter ſeinem Werk; Er iſt das Werk und des Werk iſt Er; man muſs des erſtern ſchon nicht werth oder nicht mächtig oder ſchon ſatt ſeyn, um nach Ihm nur zu fragen.

So zeigt ſich z. B. Homer unter den Alten und Shakeſpeare unter den Neuern; zwey höchſt verſchiedene, durch den unermeſslichen Abſtand der Zeitalter getrennte Naturen, aber gerade in dieſem Charakterzuge völlig eins, Als ich in einem ſehr frühen Alter den letztern Dichter zuerſt kennen lernte, empörte mich ſeine Kälte, ſeine Unempfindlichkeit, die ihm erlaubte, im höchſten Pathos zu ſcher-

zen, die herzzerſchneidenden Auftritte im Hamlet, im König Lear, im Makbeth u. ſ. f. durch einen Narren zu ſtören, die ihn bald da feſthielt, wo meine Empfindung forteilte, bald da kaltherzig fortriſs, wo das Herz ſo gern ſtill geſtanden wäre. Durch die Bekanntſchaft mit neuern Poeten verleitet, in dem Werke den Dichter zuerſt aufzuſuchen, ſeinem Herzen zu begegnen, mit ihm gemeinſchaftlich über ſeinen Gegenſtand zu reflektiren; kurz das Objekt in dem Subjekt anzuſchauen, war es mir unerträglich, daſs der Poet ſich hier gar nirgends faſſen lieſs und mir nirgends Rede ſtehen wollte. Mehrere Jahre hatte er ſchon meine ganze Verehrung und war mein Studium, ehe ich ſein Individuum lieb gewinnen lernte. Ich war noch nicht fähig, die Natur aus der erſten Hand zu verſtehen. Nur ihr durch den Verſtand reflektirtes und durch die Regel zurecht gelegtes Bild konnte ich ertragen, und dazu waren die ſentimentaliſchen Dichter der Franzoſen und auch der Deutſchen, von

den Jahren 1750 bis etwa 1780, gerade die rechten Subjekte. Übrigens ſchäme ich mich dieſes Kinderurtheils nicht, da die bejahrte Kritik ein ähnliches fällte, und naiv genug war, es in die Welt hineinzuſchreiben.

Daſſelbe iſt mir auch mit dem Homer begegnet, den ich in einer noch ſpätern Periode kennen lernte. Ich erinnere mich jetzt der merkwürdigen Stelle im ſechsten Buch der Ilias, wo Glaukus und Diomed im Gefecht auf einander ſtoſsen, und nachdem ſie ſich als Gaſtfreunde erkannt, einander Geſchenke geben. Dieſem rührenden Gemählde der Pietät, mit der die Geſetze des Gaſtrechts ſelbſt im Kriege beobachtet wurden, kann eine Schilderung des ritterlichen Edelmuths im Arioſt an die Seite geſtellt werden, wo zwey Ritter und Nebenbuler, Ferrau und Rinald, dieser ein Chriſt, jener ein Saracene, nach einem heftigen Kampf und mit Wunden bedeckt, Friede machen, und um die flüchtige Angelika einzuho-

len, das nehmliche Pferd besteigen. Beyde Beyspiele, so verschieden sie übrigens seyn mögen, kommen einander in der Wirkung auf unser Herz beynahe gleich, weil beyde den schönen Sieg der Sitten über die Leidenschaft mahlen, und uns durch Naivetät der Gesinnungen rühren. Aber wie ganz verschieden nehmen sich die Dichter bey Beschreibung dieser ähnlichen Handlung. Ariost, der Bürger einer spätern und von der Einfalt der Sitten abgekommenen Welt kann bey der Erzählung dieses Vorfalls, seine eigene Verwunderung, seine Rührung nicht verbergen. Das Gefühl des Abstandes jener Sitten von denjenigen, die sein Zeitalter charakterisiren, überwältigt ihn. Er verläſst auf einmal das Gemälde des Gegenstandes und erscheint in eigener Person. Man kennt die schöne Stanze und hat sie immer vorzüglich bewundert:

O Edelmuth der alten Rittersitten!
Die Nebenbuler waren, die entzweyt
Im Glauben waren, bittern Schmerz noch litten

Am ganzen Leib vom feindlich wilden Streit,
Frey von Verdacht und in Gemeinſchaft ritten
Sie durch des krummen Pfades Dunkelheit.
Das Roſs, getrieben von vier Sporen, eilte
Bis wo der Weg ſich in zwey Straſsen theilte *).

Und nun der alte Homer! Kaum erfährt Diomed aus Glaukus ſeines Gegners Erzählung, daſs dieſer von Väterzeiten her ein Gaſtfreund ſeines Geſchlechts iſt, ſo ſteckt er die Lanze in die Erde, redet freundlich mit ihm, und macht mit ihm aus, daſs ſie einander im Gefechte künftig ausweichen wollen. Doch man höre den Homer ſelbſt:

„Alſo bin ich nunmehr dein Gaſtfreund mitten in Argos,
Du in Lykia mir, wenn jenes Land ich beſuche.
Drum mit unſern Lanzen vermeiden wir uns im Getümmel.
Viel ja ſind der Troer mir ſelbſt und der rühmlichen Helfer,

*) Der raſende Roland. Erſter Geſang. Stanze 32.

Dafs ich tödte, wen Gott mir gewährt, und die Schenkel erreichen;
Viel auch dir der Achaier, dafs, welchen du kannſt, du erlegeſt,
Aber die Rüſtungen beide vertauſchen wir, dafs auch die andern
Schaun, wie wir Gäſte zu ſeyn aus Väterzeiten uns rühmen.
Alſo redeten jene, herab von den Wagen ſich ſchwingend
Faſsten ſie beide einander die Hand und gelobten ſich Freundſchaft."

Schwerlich dürfte ein moderner Dichter (wenigſtens ſchwerlich einer, der es in der moraliſchen Bedeutung dieſes Worts iſt) auch nur bis hieher gewartet haben, um ſeine Freude an dieſer Handlung zu bezeugen. Wir würden es ihm um ſo leichter verzeihen, da auch unſer Herz beym Leſen einen Stillſtand macht, und ſich von dem Objekte gern entfernt, um in ſich ſelbſt zu ſchauen. Aber von allem dieſem keine Spur im Homer; als ob er etwas alltägliches berichtet hätte, ja als ob er ſelbſt kein Herz im Buſen trüge,

fährt er in ſeiner trockenen Wahrhaftigkeit fort:

„Doch den Glaukus erregete Zevs, daſs er ohne Beſinnung
Gegen den Held Diomedes die Rüſtungen, goldne mit ehrnen
Wechselte, hundert Farren werth, neun Farren die andern“ *).

Dichter von dieſer naiven Gattung ſind in einem künſtlichen Weltalter nicht ſo recht mehr an ihrer Stelle. Auch ſind ſie in demſelben kaum mehr möglich, wenigſtens auf keine andere Weiſe möglich als daſs ſie in ihrem Zeitalter wild laufen, und durch ein günſtiges Geſchick vor dem verſtümmelnden Einfluſs deſſelben geborgen werden. Aus der Societät ſelbſt können ſie nie und nimmer hervorgehen; aber auſserhalb derſelben erſcheinen ſie noch zuweilen, doch mehr als Fremdlinge, die man anſtaunt, und als ungezogene Söhne der Natur, an denen man ſich ärgert. So

*) Ilias Voſsiſche Ueberſetzung. I. Band, Seite 153.

wohlthätige Erſcheinungen ſie für den Künſtler ſind, der ſie ſtudirt, und für den ächten Kenner, der ſie zu würdigen verſteht, ſo wenig Glück machen ſie im Ganzen und bey ihrem Jahrhundert. Das Siegel des Herſchers ruht auf ihrer Stirne; wir hingegen wollen von den Muſen gewiegt und getragen werden. Von den Kritikern, den eigentlichen Zaunhütern des Geſchmacks, werden ſie als Grenzstörer gehaſst, die man lieber unterdrücken möchte; denn ſelbſt Homer dürfte es bloſs der Kraft eines mehr als tauſendjährigen Zeugniſſes zu verdanken haben, daſs ihn dieſe Geſchmacksrichter gelten laſſen; auch wird es ihnen ſauer genug, ihre Regeln gegen ſein Beiſpiel, und ſein Anſehen gegen ihre Regeln zu behaupten.

Der Dichter, ſagte ich, iſt entweder Natur, oder er wird ſie ſuchen. Jenes macht den naiven, dieſes den ſentimentaliſchen Dichter.

Der dichteriſche Geiſt iſt unſterblich und unverlierbar im der Menſchheit; er

kann nicht anders als zugleich mit derselben und mit der Anlage zu ihr sich verlieren. Denn entfernt sich gleich der Mensch durch die Freyheit seiner Phantasie und seines Verstandes von der Einfalt, Wahrheit und Nothwendigkeit der Natur, so steht ihm doch nicht nur der Pfad zu derselben immer offen, sondern ein mächtiger und unvertilgbarer Trieb, der moralische, treibt ihn auch unaufhörlich zu ihr zurück, und eben mit diesem Triebe steht das Dichtungsvermögen in der engsten Verwandtschaft. Dieses verliert sich also nicht auch zugleich mit der natürlichen Einfalt, sondern wirkt nur nach einer andern Richtung.

Auch jetzt ist die Natur noch die einzige Flamme, an der sich der Dichtergeist nähret, aus ihr allein schöpft er seine ganze Macht, zu ihr allein spricht er auch in dem künstlichen, in der Kultur begriffenen Menschen. Jede andere Art zu wirken, ist dem poetischen Geiste fremd; daher, beiläufig zu sagen, alle sogenannten

Werke des Witzes ganz mit Unrecht poetiſch heiſsen, ob wir ſie gleich lange Zeit, durch das Anſehen der franzöſiſchen Litteratur verleitet, damit vermenget haben. Die Natur, ſage ich, iſt es auch noch jetzt, in dem künſtlichen Zuſtande der Kultur, wodurch der Dichtergeiſt mächtig iſt, nur ſteht er jetzt in einem ganz andern Verhältniſs zu derſelben.

So lange der Menſch noch reine, es verſteht ſich, nicht rohe Natur iſt, wirkt er als ungetheilte ſinnliche Einheit, und als ein harmonirendes Ganze. Sinne und Vernunft, empfangendes und ſelbſtthätiges Vermögen, haben ſich in ihrem Geſchäfte noch nicht getrennt, vielweniger ſtehen ſie im Widerſpruch miteinander. Seine Empfindungen ſind nicht das formloſe Spiel des Zufalls, ſeine Gedanken nicht das gehaltloſe Spiel der Vorſtellungskraft; aus dem Geſetz der Nothwendigkeit gehen jene, aus der Wirklichkeit gehen dieſe hervor. Iſt der Menſch in den Stand der Kultur getreten, und hat die Kunſt

ihre Hand an ihn gelegt, so ist jene sinnliche Harmonie in ihm aufgehoben, und er kann nur noch als moralische Einheit, d. h. als nach Einheit strebend, sich äussern. Die Übereinstimmung zwischen seinem Empfinden und Denken, die in dem ersten Zustande wirklich Statt fand, existirt jetzt bloss idealisch: sie ist nicht mehr in ihm, sondern ausser ihm; als ein Gedanke, der erst realisirt werden soll, nicht mehr als Thatsache seines Lebens. Wendet man nun den Begriff der Poesie, der kein andrer ist, als der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck zu geben, auf jene beyden Zustände an, so ergiebt sich, dass dort in dem Zustande natürlicher Einfalt, wo der Mensch noch, mit allen seinen Kräften zugleich, als harmonische Einheit wirkt, wo mithin das Ganze seiner Natur sich in der Wirklichkeit vollständig ausdrückt, die möglichst vollständige Nachahmung des Wirklichen — dass hingegen hier in dem Zustande der Kultur, wo jenes harmonische Zusammenwirken

ſeiner ganzen Natur bloſs eine Idee iſt, die Erhebung der Wirklichkeit zum Ideal oder, was auf eins hinausläuft, die Darſtellung des Ideals den Dichter machen muſs. Und dieſs ſind auch die zwey einzig möglichen Arten, wie ſich überhaupt der poetiſche Genius äuſsern kann. Sie ſind, wie man ſieht, äuſserſt von einander verſchieden, aber es giebt einen höhern Begriff, der ſie beyde unter ſich faſst, und es darf gar nicht befremden, wenn dieser Begriff mit der Idee der Menſchheit in eins zuſammentrifft.

Es iſt hier der Ort nicht, dieſen Gedanken, den nur eine eigene Ausführung in ſein volles Licht ſetzen kann, weiter zu verfolgen. Wer aber nur irgend, dem Geiſte nach, und nicht bloſs nach zufälligen Formen eine Vergleichung zwiſchen alten und modernen Dichtern *) anzuſtel-

*) Es iſt vielleicht nicht überflüſſig zu erinnern, daſs, wenn hier die neuen Dichter den alten entgegengeſetzt werden, nicht ſowohl der Unterſchied der Zeit, als der Unterſchied der Ma-

len verſteht, wird ſich leicht von der Wahrheit deſſelben überzeugen können. Jene rühren uns durch Natur, durch ſinnliche Wahrheit, durch lebendige Gegenwart; dieſe rühren uns durch Ideen.

Dieſer Weg, den die neueren Dichter gehen, iſt übrigens derſelbe, den der Menſch überhaupt ſowohl im Einzelnen als im Ganzen einſchlagen muſs. Die Natur macht ihn mit ſich Eins, die Kunſt trennt und entzweyet ihn, durch das Ideal kehrt er zur Einheit zurück. Weil aber das Ideal ein unendliches iſt, das er niemals erreicht, ſo kann der kultivirte Menſch in ſeiner Art niemals vollkom-

nier zu verſtehen iſt. Wir haben auch in neuern, ja ſogar in neueſten Zeiten naive Dichtungen in allen Klaſſen, wenn gleich nicht mehr ganz reiner Art, und unter den alten lateiniſchen, ja ſelbſt griechiſchen Dichtern fehlt es nicht an ſentimentaliſchen. Nicht nur in demſelben Dichter, auch in demſelben Werke trifft man häuſig beyde Gattungen vereinigt an; wie zum Beyſpiel in Werthers Leiden, und dergleichen Produkte werden immer den gröſsern Effekt machen.

men werden, wie doch der natürliche Menſch es in der ſeinigen zu werden vermag. Er müſste alſo dem letztern an Vollkommenheit unendlich nachſtehen, wenn bloſs auf das Verhältniſs, in welchem beyde zu ihrer Art und zu ihrem Maximum ſtehen, geachtet wird. Vergleicht man hingegen die Arten ſelbſt mit einander, ſo zeigt ſich, daſs das Ziel, zu welchem der Menſch durch Kultur ſtrebt, demjenigen, welches er durch Natur erreicht, unendlich vorzuziehen iſt. Der eine erhält alſo ſeinen Werth durch abſolute Erreichung einer endlichen, der andre erlangt ihn durch Annäherung zu einer unendlichen Gröſse. Weil aber nur die letzere Grade und einen Fortſchritt hat, ſo iſt der relative Werth des Menſchen, der in der Kultur begriffen iſt, im Ganzen genommen, niemals beſtimmbar, obgleich derſelbe im Einzelnen betrachtet, ſich in einem nothwendigen Nachtheil gegen denjenigen befindet, in welchem die Natur in ihrer ganzen Vollkommenheit wirkt. Inſofern aber das letz-

te Ziel der Menschheit nicht anders als durch jene Fortschreitung zu erreichen ist, und der letztere nicht anders fortschreiten kann, als indem er sich kultivirt und folglich in den erstern übergeht, so ist keine Frage, welchem von beyden in Rücksicht auf jenes letzte Ziel der Vorzug gebühre.

Dasselbe, was hier von den zwey verschiedenen Formen der Menschheit gesagt wird, läßt sich auch auf jene beyden, ihnen entsprechenden, Dichterformen anwenden.

Man hätte deswegen alte und moderne — naive und sentimentalische — Dichter entweder gar nicht, oder nur unter einem gemeinschaftlichen höhern Begriff (einen solchen giebt es wirklich) mit einander vergleichen sollen. Denn freylich, wenn man den Gattungsbegriff der Poesie zuvor einseitig aus den alten Poeten abstrahirt hat, so ist nichts leichter, aber auch nichts trivialer, als die modernen gegen sie herabzusetzen. Wenn man nur

das

das Poesie nennt, was zu allen Zeiten auf die einfältige Natur gleichförmig wirkte, so kann es nicht anders seyn, als dass man den neuern Poeten gerade in ihrer eigensten und erhabensten Schönheit den Nahmen der Dichter wird streitig machen müssen, weil sie gerade hier nur zu dem Zögling der Kunst sprechen, und der einfältigen Natur nichts zu sagen haben *). Wessen Gemüth nicht schon zubereitet ist, über die Wirklichkeit hinaus ins Ideenreich zu gehen, für den wird der reichste Gehalt leerer Schein und der höchste Dichterschwung Überspannung seyn. Keinem Vernünftigen kann es einfallen, in demjenigen, worin Homer gross ist, ir-

*) Moliere als naiver Dichter durfte es allenfalls auf den Ausspruch seiner Magd ankommen lassen, was in seinen Comödien stehen bleiben und wegfallen sollte; auch wäre zu wünschen gewesen, dass die Meister des französischen Kothurns mit ihren Trauerspielen zuweilen diese Probe gemacht hätten. Aber ich wollte nicht rathen, dass mit den Klopstockschen Oden, mit den schönsten Stellen im Messias, im verlorenen Paradies, in Nathan dem Weisen, und vielen andern Stücken eine ähnliche Probe angestellt

gend einen Neuern ihm an die Seite stellen zu wollen, und es klingt lächerlich genug, wenn man einen Milton oder Klopstock mit dem Nahmen eines neuern Homer beehrt sieht. Eben so wenig aber wird irgend ein alter Dichter und am wenigsten Homer in demjenigen, was den modernen Dichter charakteristisch auszeichnet, die Vergleichung mit demselben aushalten können. Jener, möchte ich es ausdrücken, ist mächtig durch die Kunst der Begrenzung; dieser ist es durch die Kunst des Unendlichen.

Und eben daraus, daſs die Stärke des alten Künstlers (denn was hier von dem

würde. Doch was sage ich? Diese Probe ist wirklich angestellt, und die Molieresche Magd raisonnirt ja langes und breites in unsern kritischen Bibliotheken, philosophischen und litterarischen Annalen und Reisebeschreibungen über Poesie, Kunst und dergleichen, nur, wie billig, auf deutschem Boden ein wenig abgeschmackter als auf französischem, und wie es sich für die Gesindestube der deutschen Litteratur geziemt.

Dichter geſagt worden, kann unter den Einſchränkungen, die ſich von ſelbſt ergeben, auch auf den ſchönen Künſtler überhaupt ausgedehnt werden) in der Begrenzung beſtehet, erklärt ſich der hohe Vorzug, den die bildende Kunſt des Alterthums über die der neueren Zeiten behauptet, und überhaupt das ungleiche Verhältniſs des Werths, in welchem moderne Dichtkunſt und moderne bildende Kunſt zu beyden Kunſtgattungen im Alterthum ſtehen. Ein Werk für das Auge findet nur in der Begrenzung ſeine Vollkommenheit; ein Werk für die Einbildungskraft kann ſie auch durch das Unbegrenzte erreichen. In plaſtiſchen Werken hilft daher dem Neuern ſeine Überlegenheit in Ideen wenig; hier iſt er genöthigt, das Bild ſeiner Einbildungskraft auf das genaueſte im Raum zu beſtimmen, und ſich folglich mit dem alten Künſtler gerade in derjenigen Eigenſchaft zu meſſen, worinn dieſer ſeinen unabſtreitbaren Vorzug hat. In poetiſchen Werken iſt es anders, und ſiegen gleich die alten Dich-

ter auch hier in der Einfalt der Formen und in dem, was sinnlich darstellbar und körperlich ist, so kann der neuere sie wieder im Reichthum des Stoffes, in dem, was undarstellbar und unaussprechlich ist, kurz, in dem, was man in Kunstwerken Geist nennt, hinter sich lassen.

Da der naive Dichter bloss der einfachen Natur und Empfindung folgt, und sich bloss auf Nachahmung der Wirklichkeit beschränkt, so kann er zu seinem Gegenstand auch nur ein einziges Verhältniss haben, und es giebt, in dieser Rücksicht, für ihn keine Wahl der Behandlung. Der verschiedene Eindruck naiver Dichtungen beruht, (vorausgesetzt, dass man alles hinweg denkt, was daran dem Inhalt gehört und jenen Eindruck nur als das reine Werk der poetischen Behandlung betrachtet) beruht, sage ich, bloss auf dem verschiedenen Grad einer und derselben Empfindungsweise; selbst die Verschiedenheit in den äussern Formen kann in der Qualität jenes ästhetischen Eindrucks

keine Veränderung machen. Die Form ſey lyriſch oder epiſch, dramatiſch oder beſchreibend; wir können wohl ſchwächer und ſtärker, aber (ſobald von dem Stoff abſtrahirt wird) nie verſchiedenartig gerührt werden. Unſer Gefühl iſt durchgängig daſſelbe, ganz aus Einem Element, ſo daſs wir nichts darin zu unterscheiden vermögen. Selbſt der Unterſchied der Sprachen und Zeitalter ändert hier nichts, denn eben dieſe reine Einheit ihres Urſprungs und ihres Effekts iſt ein Charakter der naiven Dichtung.

Ganz anders verhält es ſich mit dem ſentimentaliſchen Dichter. Dieſer reflektirt über den Eindruck, den die Gegenſtände auf ihn machen und nur auf jene Reflexion iſt die Rührung gegründet, in die er ſelbſt verſetzt wird, und uns verſetzt. Der Gegenſtand wird hier auf eine Idee bezogen, und nur auf dieſer Beziehung beruht ſeine dichteriſche Kraft. Der ſentimentaliſche Dichter hat es daher immer mit zwey ſtreitenden Vorſtellungen

und Empfindungen, mit der Wirklichkeit als Grenze und mit seiner Idee als dem Unendlichen zu thun, und das gemischte Gefühl, das er erregt, wird immer von dieser doppelten Quelle zeugen*). Da also hier eine Mehrheit der Principien Statt findet, so kommt es darauf an, welches von beyden in der Empfindung des Dichters und in seiner Darstellung überwiegen wird, und es ist folglich eine Verschiedenheit in der Behandlung möglich. Denn

*) Wer bey sich auf den Eindruck merkt, den naive Dichtungen auf ihn machen, und den Antheil, der dem Inhalt daran gebührt, davon abzusondern im Stand ist, der wird diesen Eindruck auch selbst bey sehr pathetischen Gegenständen, immer fröhlich, immer rein, immer ruhig finden; bey sentimentalischen wird er immer etwas ernst und anspannend seyn. Das macht, weil wir uns bey naiven Darstellungen, sie handeln auch wovon sie wollen, immer über die Wahrheit, über die lebendige Gegenwart des Objekts in unserer Einbildungskraft erfreuen, und auch weiter nichts als diese suchen, bey sentimentalischen hingegen die Vorstellung der Einbildungskraft mit einer Vernunftidee zu vereinigen haben, und also immer zwischen zwey verschiedenen Zuständen in Schwanken gerathen.

nun entsteht die Frage, ob er mehr bey der Wirklichkeit, ob er mehr bey dem Ideale verweilen — ob er jene als einen Gegenstand der Abneigung, ob er dieses als einen Gegenstand der Zuneigung ausführen will. Seine Darstellung wird also entweder satyrisch oder sie wird (in einer weitern Bedeutung dieses Worts, die sich nachher erklären wird) elegisch seyn; an eine von diesen beyden Empfindungsarten wird jeder sentimentalische Dichter sich halten.

Satyrisch ist der Dichter, wenn er die Entfernung von der Natur und den Widerspruch der Wirklichkeit mit dem Ideale (in der Wirkung auf das Gemüth kommt beydes auf eins hinaus) zu seinem Gegenstande macht. Dies kann er aber sowohl ernsthaft und mit Affekt, als scherzhaft und mit Heiterkeit ausführen; je nachdem er entweder im Gebiete des Willens oder im Gebiete des Verstandes verweilt. Jenes geschieht durch die strafende, oder pathetische, dieses durch die scherzhafte Satyre.

Streng genommen verträgt zwar der Zweck des Dichters weder den Ton der Strafe noch den der Belustigung. Jener ist zu ernst für das Spiel, was die Poesie immer seyn soll; dieser ist zu frivol für den Ernst, der allem poetischen Spiele zum Grund liegen soll. Moralische Widersprüche interessiren nothwendig unser Herz, und rauben also dem Gemüth seine Freyheit; und doch soll aus poetischen Rührungen alles eigentliche Interesse, d. h. alle Beziehung auf ein Bedürfniss verbannt seyn. Verstandes-Widersprüche hingegen lassen das Herz gleichgültig, und doch hat es der Dichter mit dem höchsten Anliegen des Herzens, mit der Natur und dem Ideal, zu thun. Es ist daher keine geringe Aufgabe für ihn, in der pathetischen Satyre nicht die poetische Form zu verletzen, welche in der Freyheit des Spiels besteht, in der scherzhaften Satyre nicht den poetischen Gehalt zu verfehlen, welcher immer das Unendliche seyn muss. Diese Aufgabe kann nur auf eine einzige Art gelöset werden. Die stra-

fende Satyre erlangt poetiſche Freyheit, indem ſie ins Erhabene übergeht, die lachende Satyre erhält poetiſchen Gehalt, indem ſie ihren Gegenſtand mit Schönheit behandelt.

In der Satyre wird die Wirklichkeit als Mangel, dem Ideal als der höchſten Realität gegenüber geſtellt. Es iſt übrigens gar nicht nöthig, daſs das letztere ausgeſprochen werde, wenn der Dichter es nur im Gemüth zu erwecken weiſs; dieſs muſs er aber ſchlechterdings, oder er wird gar nicht poetiſch wirken. Die Wirklichkeit iſt alſo hier ein nothwendiges Objekt der Abneigung, aber worauf hier alles ankömmt, dieſe Abneigung ſelbſt muſs wieder nothwendig aus dem entgegenſtehenden Ideale entſpringen. Sie könnte nehmlich auch eine bloſs ſinnliche Quelle haben und lediglich in Bedürfniſs gegründet ſeyn, mit welchem die Wirklichkeit ſtreitet; und häufig genug glauben wir einen moraliſchen Unwillen über die Welt zu empfinden, wenn uns bloſs der

Widerstreit desselben mit unserer Neigung erbittert. Dieses materielle Interesse ist es, was der gemeine Satyriker ins Spiel bringt, und weil es ihm auf diesem Wege gar nicht fehl schlägt, uns in Affekt zu versetzen, so glaubt er unser Herz in seiner Gewalt zu haben und im pathetischen Meister zu seyn. Aber jedes Pathos aus dieser Quelle ist der Dichtkunst unwürdig, die uns nur durch Ideen rühren und nur durch die Vernunft zu unserm Herzen den Weg nehmen darf. Auch wird sich dieses unreine und materielle Pathos jederzeit durch ein Übergewicht des Leidens und durch eine peinliche Befangenheit des Gemüths offenbaren, da im Gegentheil das wahrhaft poetische Pathos an einem Übergewicht der Selbstthätigkeit und an einer, auch im Affekte noch bestehenden Gemüthsfreyheit zu erkennen ist. Entspringt nehmlich die Rührung aus dem, der Wirklichkeit gegenüberstehenden Ideale, so verliert sich in der Erhabenheit des letztern jedes einengende Gefühl und die Gröſse der Idee, von der wir erfüllt sind, erhebt uns

über alle Schranken der Erfahrung. Bey der Darſtellung empörender Wirklichkeit kommt daher alles darauf an, daſs das Nothwendige der Grund ſey, auf welchem der Dichter oder der Erzähler das Wirkliche aufträgt, daſs er unſer Gemüth für Ideen zu ſtimmen wiſſe. Stehen wir nur hoch in der Beurtheilung, ſo hat es nichts zu ſagen, wenn auch der Gegenſtand tief und niedrig, unter uns zurückbleibt, Wenn uns der Geſchichtſchreiber Tacitus den tiefen Verfall der Römer des erſten Jahrhunderts ſchildert, ſo iſt es ein hoher Geiſt, der auf das Niedrige herabblickt, und unſere Stimmung iſt wahrhaft poetiſch, weil nur die Höhe, worauf er ſelbſt ſteht und zu der er uns zu erheben wuſste, ſeinen Gegenſtand niedrig machte,

Die pathetiſche Satyre muſs alſo jederzeit aus einem Gemüthe flieſsen, welches von dem Ideale lebhaft durchdrungen iſt. Nur ein herrſchender Trieb nach Übereinſtimmung kann und darf jenes tiefe Gefühl moraliſcher Widerſprüche und jenen

glühenden Unwillen gegen moralische Verkehrtheit erzeugen, welcher in einem Juvenal, Swift, Rousseau, Haller und andern zur Begeisterung wird. Die nehmlichen Dichter würden und müßten mit demselben Glück auch in den rührenden und zärtlichen Gattungen gedichtet haben, wenn nicht zufällige Ursachen ihrem Gemüth frühe diese bestimmte Richtung gegeben hätten; auch haben sie es zum Theil wirklich gethan. Alle die hier genannten lebten entweder in einem ausgearteten Zeitalter und hatten eine schauderhafte Erfahrung moralischer Verderbniss vor Augen, oder eigene Schicksale hatten Bitterkeit in ihre Seele gestreut. Auch der philosophische Geist, da er mit unerbittlicher Strenge den Schein von dem Wesen trennt, und in die Tiefen der Dinge dringet, neigt das Gemüth zu dieser Härte und Austerität, mit welcher Rousseau, Haller und andre die Wirklichkeit mahlen. Aber diese äussern und zufälligen Einflüsse, welche immer einschränkend wirken, dürfen höchstens nur die

Richtung beſtimmen, niemals den Inhalt der Begeiſterung hergeben. Dieſer muſs in allen derſelbe seyn, und, rein von jedem äuſsern Bedürfniſs, aus einem glühenden Triebe für das Ideal hervorflieſsen, welcher durchaus der einzig wahre Beruf zu dem ſatyriſchen wie überhaupt zu dem ſentimentaliſchen Dichter iſt.

Wenn die pathetiſche Satyre nur e r h a b e n e Seelen kleidet, ſo kann die ſpottende Satyre nur einem ſ c h ö n e n H e r z e n gelingen. Denn jene iſt ſchon durch ihren ernſten Gegenſtand vor der Frivolität geſichert; aber dieſe, die nur einen moraliſch gleichgültigen Stoff behandeln darf, würde unvermeidlich darein verfallen, und jede poetiſche Würde verlieren, wenn hier nicht die Behandlung den Inhalt veredelte und das S u b j e k t des Dichters nicht ſein Objekt verträte. Aber nur dem ſchönen Herzen iſt es verliehen, unabhängig von dem Gegenſtand ſeines Wirkens, in jeder ſeiner Äuſserungen ein vollendetes Bild von ſich ſelbſt abzuprägen.

Der erhabene Charakter kann sich nur in einzelnen Siegen über den Widerſtand der Sinne, nur in gewiſſen Momenten des Schwunges und einer augenblicklichen Anstrengung kund thun; in der ſchönen Seele hingegen wirkt das Ideal als Natur, alſo gleichförmig, und kann mithin auch in einem Zuſtand der Ruhe ſich zeigen. Das tiefe Meer erſcheint am erhabenſten in ſeiner Bewegung, der klare Bach am ſchönſten in ſeinem ruhigen Lauf.

Es iſt mehrmals darüber geſtritten worden, welche von beyden, die Tragödie oder die Comödie, vor der andern den Rang verdiene. Wird damit bloſs gefragt: welche von beyden das wichtigere Objekt behandle, ſo iſt kein Zweifel, daſs die erſtere den Vorzug behauptet; will man aber wiſſen, welche von beyden das wichtigere Subjekt erfordre, ſo möchte der Ausſpruch eher für die letztere ausfallen. — In der Tragödie geſchieht ſchon durch den Gegenſtand ſehr viel, in der Comödie geſchieht durch den Gegenſtand

nichts und alles durch den Dichter. Da nun bey Urtheilen des Geſchmacks der Stoff nie in Betrachtung kommt, ſo muſs natürlicherweiſe der äſthetiſche Werth dieſer beyden Kunſtgattungen in umgekehrtem Verhältniſs zu ihrer materiellen Wichtigkeit ſtehen. Den tragiſchen Dichter trägt ſein Objekt, der komiſche hingegen muſs durch ſein Subjekt das ſeinige in der äſthetiſchen Höhe erhalten. Jener darf einen Schwung nehmen, wozu ſoviel eben nicht gehöret; der andere muſs ſich gleich bleiben, er muſs alſo ſchon dort ſeyn und dort zu Hauſe ſeyn, wohin der andre nicht ohne einen Anlauf gelangt. Und gerade das iſt es, worinn ſich der ſchöne Charakter von dem erhabenen unterſcheidet. In dem erſten iſt jede Gröſse ſchon enthalten, ſie flieſst ungezwungen und mühelos aus ſeiner Natur, er iſt, dem Vermögen nach, ein Unendliches in jedem Punkte ſeiner Bahn; der andere kann ſich zu jeder Gröſse anſpannen und erheben, er kann durch die Kraft ſeines Willen aus jedem Zuſtande der Beſchränkung

ſich reiſsen. Dieſer iſt alſo nur ruckweiſe und nur mit Anſtrengung frey, jener iſt es mit Leichtigkeit und immer.

Dieſe Freyheit des Gemüths in uns hervorzubringen und zu nähren, iſt die ſchöne Aufgabe der Comödie, ſo wie die Tragödie beſtimmt iſt, die Gemüthsfreyheit, wenn ſie durch einen Affekt gewaltſam aufgehoben worden, auf äſthetiſchem Weg wieder herſtellen zu helfen. In der Tragödie muſs daher die Gemüthsfreyheit künſtlicherweiſe und als Experiment aufgehoben werden; weil ſie in Herſtellung derſelben ihre poetiſche Kraft beweiſt; in der Comödie hingegen muſs verhütet werden, daſs es niemals zu jener Aufhebung der Gemüthsfreyheit komme. Daher behandelt der Tragödiendichter ſeinen Gegenſtand immer praktiſch, der Comödiendichter den ſeinigen immer theoretiſch; auch wenn jener (wie Leſſing in ſeinem Nathan) die Grille hätte, einen theoretiſchen, dieſer, einen praktiſchen Stoff zu bearbeiten. Nicht das Gebiet, aus welchem

chem der Gegenſtand genommen, ſondern das Forum, vor welches der Dichter ihn bringt, macht denſelben tragiſch oder komiſch. Der Tragiker muſs ſich vor dem ruhigen Raiſonnement in Acht nehmen und immer das Herz intereſſiren, der Comiker muſs ſich vor dem Pathos hüten und immer den Verſtand unterhalten. Jener zeigt alſo durch beſtändige Erregung, dieſer durch beſtändige Abwehrung der Leidenſchaft ſeine Kunſt; und dieſe Kunſt iſt natürlich auf beyden Seiten um ſo gröſſer, je mehr der Gegenſtand des Einen abſtrakter Natur iſt, und der des Andern ſich zum pathetiſchen neigt *). Wenn alſo die Tragödie von einem wichtigern

*) Im Nathan dem Weiſen iſt dieſes nicht geschehen, hier hat die froſtige Natur des Stoffs das ganze Kunſtwerk erkältet. Aber Leſſing wuſste ſelbſt, daſs er kein Trauerſpiel ſchrieb, und vergaſs nur, menſchlicherweiſe, in ſeiner eigenen Angelegenheit die in der Dramaturgie aufgeſtellte Lehre, daſs der Dichter nicht befugt ſey, die tragiſche Form zu einem andern als tragiſchen Zweck anzuwenden. Ohne ſehr weſentliche Veränderungen würde es kaum möglich geweſen ſeyn, dieſes dramatiſche Gedicht in eine

Punkt ausgeht, so muss man auf der andern Seite gestehen, dass die Comödie einem wichtigern Ziel entgegengeht, und sie würde, wenn sie es erreichte, alle Tragödie überflüssig und unmöglich machen. Ihr Ziel ist einerley mit dem höchsten, wornach der Mensch zu ringen hat, frey von Leidenschaft zu seyn, immer klar, immer ruhig um sich und in sich zu schauen, überall mehr Zufall als Schicksal zu finden, und mehr über Ungereimtheit zu lachen als über Bosheit zu zürnen oder zu weinen.

Wie in dem handelnden Leben so begegnet es oft auch bey dichterischen Darstellungen, den bloss leichten Sinn, das angenehme Talent, die fröhliche Gutmüthigkeit mit Schönheit der Seele zu verwechseln, und da sich der gemeine Ge-

gute Tragödie umzuschaffen; aber mit bloss zufälligen Veränderungen möchte es eine gute Comödie abgegeben haben. Dem letztern Zweck nehmlich hätte das Pathetische, dem erstern das Raisonnirende aufgeopfert werden müssen, und es ist wohl keine Frage, auf welchem von beyden die Schönheit dieses Gedichts am meisten beruht.

ſchmack überhaupt nie über das Angenehme erhebt, ſo iſt es ſolchen niedlichen Geiſtern ein leichtes, jenen Ruhm zu uſurpiren, der ſo ſchwer zu verdienen iſt. Aber es giebt eine untrügliche Probe, vermittelſt deren man die Leichtigkeit des Naturells von der Leichtigkeit des Ideals, ſo wie die Tugend des Temperaments von der wahrhaften Sittlichkeit des Charakters unterſcheiden kann, und dieſe iſt, wenn beyde ſich zu einem ſchwierigen und groſſen Objekte verſuchen. In einem ſolchen Fall geht das niedliche Genie unfehlbar in das Platte, ſo wie die Temperamentstugend in das Materielle, die wahrhaft ſchöne Seele hingegen geht eben ſo gewiſs in die erhabene über.

So lange Lucian bloſs die Ungereimtheit züchtigt, wie in den Wünſchen, in den Lapithen, in dem Jupiter Tragödus u. a. bleibt er Spötter, und ergötzt uns mit ſeinem fröhlichen Humor; aber es wird ein ganz anderer Mann aus ihm in vielen Stellen ſeines Nigrinus, ſeines Timons, ſeines Alexanders, wo ſeine Satyre auch

die moraliſche Verderbniſs trifft. „Unglückſeliger, ſo beginnt er in ſeinem Nigrinus das empörende Gemälde des damaligen Roms, „warum verlieſſeſt du das Licht der Sonne, Griechenland, und jenes glückliche Leben der Freyheit, und kamſt hieher in dieſs Getümmel von prachtvoller Dienſtbarkeit, von Aufwartungen und Gaſtmälern, von Sykophanten, Schmeichlern, Giftmiſchern, Erbſchleichern und falſchen Freunden? u. ſ. w.“ Bey ſolchen und ähnlichen Anläſſen muſs ſich der hohe Ernſt des Gefühls offenbaren, der allem Spiele, wenn es poetiſch ſeyn ſoll, zum Grunde liegen muſs. Selbſt durch den boshaften Scherz, womit ſowohl Lucian als Ariſtophanes den Sokrates miſshandeln, blickt eine ernſte Vernunft hervor, welche die Wahrheit an den Sophiſten rächt, und für ein Ideal ſtreitet, das ſie nur nicht immer ausſpricht. Auch hat der erſte von beyden in ſeinem Diogenes und Dämonax dieſen Charakter gegen alle Zweifel gerechtfertigt; unter den Neuern, welchen groſsen und ſchönen

Charakter drückt nicht Cervantes bey jedem würdigen Anlaſs in ſeinem Don Quixote aus, welch ein herrliches Ideal muſste nicht in der Seele des Dichters leben, der einen Tom Jones und eine Sophia erſchuf, wie kann der Lacher Yorik, ſobald er will, unſer Gemüth ſo groſs und ſo mächtig bewegen. Auch in unſerm Wieland erkenne ich dieſen Ernſt der Empfindung; ſelbſt die muthwilligen Spiele ſeiner Laune beſeelt und adelt die Grazie des Herzens; ſelbſt in den Rhythmus ſeines Geſanges drückt ſie ihr Gepräg, und nimmer fehlt ihm die Schwungkraft, uns, ſobald es gilt, zu dem Höchſten empor zu tragen.

Von der Voltairiſchen Satyre läſst ſich kein ſolches Urtheil fällen. Zwar iſt es auch bey dieſem Schriftſteller einzig nur die Wahrheit und Simplicität der Natur, wodurch er uns zuweilen poetiſch rührt; es ſey nun, daſs er ſie in einem naiven Charakter wirklich erreiche, wie mehrmal in ſeinem Ingenu, oder daſs er ſie, wie

in ſeinem Candide u. a. ſuche und räche. Wo keines von beyden der Fall iſt, da kann er uns zwar als witziger Kopf beluſtigen, aber gewiſs nicht als Dichter bewegen. Aber ſeinem Spott liegt überall zu wenig Ernſt zum Grunde, und dieſes macht ſeinen Dichterberuf mit Recht verdächtig. Wir begegnen immer nur ſeinem Verſtande, nicht ſeinem Gefühl. Es zeigt ſich kein Ideal unter jener luftigen Hülle, und kaum etwas abſolut Feſtes in jener ewigen Bewegung. Seine wunderbare Mannichfaltigkeit in äuſſern Formen, weit entfernt für die innere Fülle ſeines Geiſtes etwas zu beweiſen, legt vielmehr ein bedenkliches Zeugniſs dagegen ab, denn ungeachtet aller jener Formen hat er auch nicht Eine gefunden, worin er ein Herz hätte abdrücken können. Beynahe muſs man alſo fürchten, es war in dieſem reichen Genius nur die Armuth des Herzens, die ſeinen Beruf zur Satyre beſtimmte. Wäre es anders, ſo hätte er doch irgend auf ſeinem weiten Weg aus dieſem engen Geleiſe treten müſſen. Aber bey allem noch

ſo groſsen Wechſel des Stoffes und der äuſſern Form ſehen wir dieſe innere Form in ewigem, dürftigem Einerley wiederkehren, und trotz ſeiner voluminöſen Laufbahn hat er doch den Kreis der Menſchheit in ſich ſelbſt nicht erfüllt, den man in den obenerwähnten Satyrikern mit Freuden durchlaufen ſindet.

Setzt der Dichter die Natur der Kunſt und das Ideal der Wirklichkeit ſo entgegen, daſs die Darſtellung des erſten überwiegt, und das Wohlgefallen an demſelben herrſchende Empfindung wird, ſo nenne ich ihn elegiſch. Auch dieſe Gattung hat wie die Satyre zwey Klaſſen unter ſich. Entweder iſt die Natur und das Ideal ein Gegenſtand der Trauer, wenn jene als verloren, dieſes als unerreicht dargeſtellt wird. Oder beyde ſind ein Gegenſtand der Freude, indem ſie als wirklich vorgeſtellt werden. Das erſte giebt die Elegie in engerer, das andre die Idylle in weiteſter Bedeutung *).

*) Daſs ich die Benennungen Satyre, Elegie und Idylle in einem weitern Sinne gebrauche, als

Wie der Unwille bey der pathetischen und wie der Spott bey der scherzhaften Satyre, so darf bey der Elegie die Trauer nur aus einer, durch das Ideal erweckten, Begeisterung fliessen. Dadurch allein erhält die Elegie poetischen Gehalt, und jede andere Quelle derselben ist völlig unter der Würde der Dichtkunst. Der elegische Dichter sucht die Natur, aber in

gewöhnlich geschieht, werde ich bey Lesern, die tiefer in die Sache dringen, kaum zu verantworten brauchen. Meine Absicht dabey ist keineswegs die Grenzen zu verrücken, welche die bisherige Observanz sowohl der Satyre und Elegie als der Idylle mit gutem Grunde gesteckt hat; ich sehe blofs auf die in diesen Dichtungsarten herrschende Empfindungsweise, und es ist ja bekannt genug, dafs diese sich keineswegs in jene engen Grenzen einschliessen läfst. Elegisch rührt uns nicht blofs die Elegie, welche ausschlieslich so genannt wird; auch der dramatische und epische Dichter können uns auf elegische Weise bewegen. In der Messiade, in Thomsons Jahrszeiten, im verlornen Paradies, im befreyten Jerusalem finden wir mehrere Gemählde, die sonst nur der Idylle, der Elegie, der Satyre eigen sind. Eben so, mehr oder weniger, fast in jedem pathetischen Gedichte. Dafs ich aber die Idylle selbst zur elegischen Gattung

ihrer Schönheit, nicht bloſs in ihrer Annehmlichkeit, in ihrer Übereinſtimmung mit Ideen, nicht bloſs in ihrer Nachgiebigkeit gegen das Bedürfniſs. Die Trauer über verlorne Freuden, über das aus der Welt verſchwundene goldene Alter, über das entflohene Glück der Jugend, der Liebe u. ſ. w. kann nur alsdann der Stoff zu einer elegiſchen Dichtung werden, wenn

rechne, ſcheint eher einer Rechtfertigung zu bedürfen. Man erinnere ſich aber, daſs hier nur von derjenigen Idylle die Rede iſt, welche eine Species der ſentimentaliſchen Dichtung iſt, zu deren Weſen es gehört, daſs die Natur der Kunſt und das Ideal der Wirklichkeit entgegen geſetzt werde. Geſchieht dieſes auch nicht ausdrücklich von dem Dichter, und ſtellt er das Gemählde der unverdorbenen Natur oder des erfüllten Ideales rein und ſelbſtſtändig vor unſern Augen, ſo iſt jener Gegenſatz doch in ſeinem Herzen, und wird ſich, auch ohne ſeinen Willen, in jedem Pinſelſtrich verrathen. Ja wäre dieſes nicht, ſo würde ſchon die Sprache, deren er ſich bedienen muſs, weil ſie den Geiſt der Zeit an ſich trägt und den Einfluſs der Kunſt erfahren, uns die Wirklichkeit mit ihren Schranken, die Kultur mit ihrer Künſteley in Erinnerung bringen; ja unſer eigenes Herz würde jenem Bilde der reinen Natur die Erfahrung der

jene Zustände sinnlichen Friedens zugleich als Gegenstand moralischer Harmonie sich vorstellen lassen. Ich kann deswegen die Klaggesänge des O id, die er aus seinem Verbannungsort am Euxin anstimmt, wie rührend sie auch sind, und wie viel Dichterisches auch einzelne Stellen haben, im Ganzen nicht wohl als ein poetisches Werk betrachten. Es ist viel zu wenig Energie,

Verderbniss gegenüber stellen, und so die Empfindungsart, wenn auch der Dichter es nicht darauf angelegt hätte, in uns elegisch machen. Diess letztere ist so unvermeidlich, dass selbst der höchste Genuss, den die schönsten Werke der naiven Gattung aus alten und neuen Zeiten dem kultivirten Menschen gewähren, nicht lange rein bleibt, sondern früher oder später von einer elegischen Empfindung begleitet seyn wird. Schliesslich bemerke ich noch, dass die hier versuchte Eintheilung, eben desswegen weil sie sich bloss auf den Unterschied in der Empfindungsweise gründet, in der Eintheilung der Gedichte selbst und der Ableitung der poetischen Arten ganz und gar nichts bestimmen soll; denn da der Dichter auch in demselben Werke, keineswegs an dieselbe Eintheilungsweise gebunden ist, so kann jene Empfindung nicht davon, sondern muss von der Form der Darstellung hergenommen werden.

viel zu wenig Geiſt und Adel in ſeinem Schmerz. Das Bedürfniſs, nicht die Begeiſterung ſtieſs jene Klagen aus; es athmet darin, wenn gleich keine gemeine Seele, doch die gemeine Stimmung eines edleren Geiſtes, den ſein Schickſal zu Boden drückte. Zwar wenn wir uns erinnern, daſs es Rom, und das Rom des Auguſtus iſt, um das er trauert, ſo verzeihen wir dem Sohn der Freude ſeinen Schmerz; aber ſelbſt das herrliche Rom mit allen ſeinen Glückſeligkeiten iſt, wenn nicht die Einbildungskraft es erſt veredelt, bloſs eine endliche Gröſse, mithin ein unwürdiges Objekt für die Dichtkunſt, die erhaben über alles, was die Wirklichkeit aufſtellt, nur das Recht hat, um das Unendliche zu trauern.

Der Inhalt der dichteriſchen Klage kann alſo niemals ein äuſserer, jederzeit nur ein innerer idealiſcher Gegenſtand ſeyn, ſelbſt wenn ſie einen Verluſt in der Wirklichkeit betrauert, muſs ſie ihn erſt

zu einem idealischen umschaffen. In dieser Redaktion des Beschränkten auf ein Unendliches besteht eigentlich die poetische Behandlung. Der äussere Stoff ist daher an sich selbst immer gleichgültig, weil ihn die Dichtkunst niemals so brauchen kann, wie sie ihn findet, sondern nur durch das, was sie selbst daraus macht, ihm die poetische Würde giebt. Der elegische Dichter sucht die Natur, aber als eine Idee und in einer Vollkommenheit, in der sie nie existirt hat, wenn er sie gleich als etwas da gewesenes und nun verlorenes beweint. Wenn uns Ossian von den Tagen erzählt, die nicht mehr sind, und von den Helden, die verschwunden sind, so hat seine Dichtungskraft jene Bilder der Erinnerung längst in Ideale, jene Helden in Götter umgestaltet. Die Erfahrungen eines bestimmten Verlustes haben sich zur Idee der allgemeinen Vergänglichkeit erweitert, und der gerührte Barde, den das Bild des allgegenwärtigen Ruins verfolgt, schwingt sich zum Himmel auf, um dort in dem Sonnenlauf

ein Sinnbild des Unvergänglichen zu finden *).

Ich wende mich sogleich zu den neuern Poeten in der elegischen Gattung. Rousseau, als Dichter, wie als Philosoph, hat keine andere Tendenz als die Natur entweder zu suchen, oder an der Kunst zu rächen. Je nachdem sich sein Gefühl entweder bey der einen oder der andern verweilt, finden wir ihn bald elegisch gerührt, bald zu Juvenalischer Satyre begeistert, bald, wie in seiner Julie, in das Feld der Idylle entzückt. Seine Dichtungen haben unwidersprechlich poetischen Gehalt, da sie ein Ideal behandeln, nur weiss er denselben nicht auf poetische Weise zu gebrauchen. Sein ernster Charakter lässt ihn zwar nie zur Frivolität herabsinken, aber erlaubt ihm auch nicht, sich bis zum poetischen Spiel zu erheben. Bald durch Leidenschaft, bald durch Ab-

*) Man lese z. B. das trefliche Gedicht Carton betitelt.

straktion angespannt, bringt er es selten oder nie zu der ästhetischen Freyheit, welche der Dichter seinem Stoff gegenüber behaupten, seinem Leser mittheilen muss. Entweder es ist seine kranke Empfindlichkeit, die über ihn herrschet, und seine Gefühle bis zum Peinlichen treibt; oder es ist seine Denkkraft, die seiner Imagination Fesseln anlegt und durch die Strenge des Begriffs die Anmuth des Gemähldes vernichtet. Beyde Eigenschaften, deren innige Wechselwirkung und Vereinigung den Poeten eigentlich ausmacht, finden sich bey diesem Schriftsteller in ungewöhnlich hohem Grad, und nichts fehlt, als dass sie sich auch wirklich mit einander vereinigt äusserten, dass seine Selbstthätigkeit sich mehr in sein Empfinden, dass seine Empfänglichkeit sich mehr in sein Denken mischte. Daher ist auch in dem Ideale, das er von der Menschheit aufstellt, auf die Schranken derselben zu viel, auf ihr Vermögen zu wenig Rücksicht genommen, und überall mehr ein Bedürfniss nach physischer Ruhe als nach

moralischer Übereinstimmung darin sichtbar. Seine leidenschaftliche Empfindlichkeit ist Schuld, dass er die Menschheit, um nur des Streits in derselben recht bald los zu werden, lieber zu der geistlosen Einförmigkeit des ersten Standes zurückgeführt, als jenen Streit in der geistreichen Harmonie einer völlig durchgeführten Bildung geendigt sehen, dass er die Kunst lieber gar nicht anfangen lassen, als ihre Vollendung erwarten will, kurz, dass er das Ziel lieber niedriger steckt, und das Ideal lieber herabsetzt, um es nur desto schneller, um es nur desto sicherer zu erreichen.

Unter Deutschlands Dichtern in dieser Gattung will ich hier nur Hallers, Kleists und Klopstocks erwähnen. Der Charakter ihrer Dichtung ist sentimentalisch; durch Ideen rühren sie uns, nicht durch sinnliche Wahrheit, nicht sowohl weil sie selbst Natur sind, als weil sie uns für Natur zu begeistern wissen. Was indessen von dem Charakter sowohl dieser als aller sentimentalischen Dichter im

Ganzen wahr ist, schliesst natürlicherweise darum keineswegs das Vermögen aus, im Einzelnen uns durch naive Schönheit zu rühren: ohne das würden sie überall keine Dichter seyn. Nur ihr eigentlicher und herrschender Charakter ist es nicht, mit ruhigem, einfältigem und leichtem Sinn zu empfangen und das Empfangene eben so wieder darzustellen. Unwillkührlich drängt sich die Phantasie der Anschauung, die Denkkraft der Empfindung zuvor, und man verschliesst Auge und Ohr, um betrachtend in sich selbst zu versinken. Das Gemüth kann keinen Eindruck erleiden, ohne sogleich seinem eigenen Spiel zuzusehen, und was es in sich hat, durch Reflexion sich gegenüber und aus sich herauszustellen. Wir erhalten auf diese Art nie den Gegenstand, nur was der reflektirende Verstand des Dichters aus dem Gegenstand machte, und selbst dann, wenn der Dichter selbst dieser Gegenstand ist, wenn er uns seine Empfindungen darstellen will, erfahren wir nicht seinen Zustand unmittelbar und aus der

erſten

ersten Hand, sondern wie sich derselbe in seinem Gemüth reflektirt, was er als Zuschauer seiner selbst darüber gedacht hat. Wenn Haller den Tod seiner Gattin betrauert (man kennt das schöne Lied) und folgendermaaßen anfängt:

Soll ich von deinem Tode singen
O Mariane welch ein Lied!
Wenn Seufzer mit den Worten ringen
Und ein Begriff den andern flieht u. s. f.

so finden wir diese Beschreibung genau wahr, aber wir fühlen auch, daß uns der Dichter nicht eigentlich seine Empfindungen, sondern seine Gedanken darüber mittheilt. Er rührt uns deswegen auch weit schwächer, weil er selbst schon sehr viel erkältet seyn mußte, um ein Zuschauer seiner Rührung zu seyn.

Schon der größtentheils übersinnliche Stof der Hallerischen und zum Theil auch der Klopstockischen Dichtungen schließt sie von der naiven Gattung aus; sobald daher jener Stoff überhaupt nur poetisch

bearbeitet werden sollte, so mußte er, da er keine körperliche Natur annehmen und folglich kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung werden konnte, ins Unendliche hinübergeführt und zu einem Gegenstand der geistigen Anschauung erhoben werden. Überhaupt läßt sich nur in diesem Sinne eine didaktische Poesie ohne innern Widerspruch denken; denn, um es noch einmal zu wiederholen, nur diese zwey Felder besitzt die Dichtkunst; entweder sie muss sich in der Sinnenwelt oder sie muss sich in der Ideenwelt aufhalten, da sie im Reich der Begriffe oder in der Verstandeswelt schlechterdings nicht gedeihen kann. Noch, ich gestehe es, kenne ich kein Gedicht in dieser Gattung, weder aus älterer noch neuerer Litteratur, welches den Begriff, den es bearbeitet, rein und vollständig entweder bis zur Individualität herab oder bis zur Idee hinaufgeführt hätte. Der gewöhnliche Fall ist, wenn es noch glücklich geht, daſs zwischen beyden abgewechselt wird, während daſs der abstrakte Begriff herrschet,

und dafs der Einbildungskraft, welche auf dem poetifchen Felde zu gebieten haben foll, blofs verftattet wird, den Verftand zu bedienen. Dasjenige didaktifche Gedicht, worin der Gedanke felbft poetifch wäre, und es auch bliebe, ift noch zu erwarten.

Was hier im Allgemeinen von allen Lehrgedichten gefagt wird, gilt auch von den Hallerfchen insbefondere. Der Gedanke felbft ift kein dichterifcher Gedanke, aber die Ausführung wird es zuweilen, bald durch den Gebrauch der Bilder, bald durch den Auffchwung zu Ideen. Nur in der letztern Qualität gehören fie hierher. Kraft und Tiefe und ein pathetifcher Ernft charakterifiren diefen Dichter. Von einem Ideal ift feine Seele entzündet, und fein blühendes Gefühl für Wahrheit fucht in den ftillen Alpenthälern die aus der Welt verfchwundene Unfchuld. Tiefrührend ift feine Klage, mit energifcher, faft bitterer Satyre zeichnet er die Verirrungen des Verftandes und Herzens und mit

Liebe die schöne Einfalt der Natur. Nur überwiegt überall zu sehr der Begriff in seinen Gemählden, so wie in ihm selbst der Verstand über die Empfindung den Meister spielt. Daher lehrt er durchgängig mehr, als er darstellt, und stellt durchgängig mit mehr kräftigen als lieblichen Zügen dar. Er ist groſs, kühn, feurig, erhaben; zur Schönheit aber hat er sich selten oder niemals erhoben.

An Ideengehalt und an Tiefe des Geistes steht Kleist diesem Dichter um vieles nach; an Anmuth möchte er ihn übertreffen, wenn wir ihm anders nicht, wie zuweilen geschieht, einen Mangel auf der einen Seite für eine Stärke auf der andern anrechnen. Kleists gefühlvolle Seele schwelgt am liebsten im Anblick ländlicher Scenen und Sitten. Er flieht gerne das leere Geräusch der Gesellschaft und findet im Schooſs der leblosen Natur die Harmonie und den Frieden, den er in der moralischen Welt vermiſst. Wie rührend

ist seine Sehnsucht nach Ruhe *)! Wie wahr und gefühlt, wenn er singt:

„O Welt du bist des wahren Lebens Grab.
Oft reizet mich ein heisser Trieb zur Tugend,
Für Wehmuth rollt ein Bach die Wang' herab,
Das Beyspiel siegt und du o Feur der Jugend,
Ihr trocknet bald die edlen Thränen ein.
Ein wahrer Mensch muss fern von Menschen seyn".

Aber hat ihn sein Dichtungstrieb aus dem einengenden Kreis der Verhältnisse heraus in die geistreiche Einsamkeit der Natur geführt, so verfolgt ihn auch noch bis hieher das ängstliche Bild des Zeitalters und leider anch seine Fesseln. Was er fliehet, ist in ihm, was er suchet, ist ewig ausser ihm; nie kann er den üblen Einfluss seines Jahrhunderts verwinden. Ist sein Herz gleich feurig, seine Phantasie gleich energisch genug, die todten Gebilde des Verstandes durch die Darstellung zu beseelen, so entseelt der kalte Gedan-

*) Man sehe das Gedicht dieses Nahmens in seinen Werken.

ke eben ſo oft wieder die lebendige Schöpfung der Dichtungskraft, und die Reflexion ſtört das geheime Werk der Empfindung. Bunt zwar und prangend wie der Frühling, den er beſang, iſt ſeine Dichtung, ſeine Phantaſie iſt rege und thätig, doch möchte man ſie eher veränderlich als reich, eher ſpielend als ſchaffend, eher unruhig fortſchreitend als ſammelnd und bildend nennen. Schnell und üppig wechſeln Züge auf Züge, aber ohne ſich zum Individuum zu concentriren, ohne ſich zum Leben zu füllen und zur Geſtalt zu runden. So lange er bloſs lyriſch dichtet und bloſs bey landſchaftlichen Gemählden verweilt, läſst uns theils die gröſsere Freyheit der lyriſchen Form, theils die willkührlichere Beſchaffenheit ſeines Stoffs dieſen Mangel überſehen, indem wir hier überhaupt mehr die Gefühle des Dichters als den Gegenſtand ſelbſt dargeſtellt verlangen. Aber der Fehler wird nur allzu merklich, wenn er ſich, wie in ſeinem Ciſſides und Paches, und in ſeinem Seneka, herausnimmt, Menſchen und

menſchliche Handlungen darzuſtellen; weil hier die Einbildungskraft ſich zwiſchen feſten und nothwendigen Grenzen eingeſchloſſen ſieht, und der poetiſche Effekt nur aus dem Gegenſtand hervorgehen kann. Hier wird er dürftig, langweilig, mager und bis zum Unerträglichen froſtig: ein warnendes Beyſpiel für alle, die ohne innern Beruf aus dem Felde muſikaliſcher Poeſie in das Gebiet der bildenden ſich verſteigen. Einem verwandten Genie, dem Thomſon, iſt die nehmliche Menſchlichkeit begegnet.

In der ſentimentaliſchen Gattung und beſonders in dem elegiſchen Theil derſelben möchten wenige aus den neuern und noch wenigere aus den ältern Dichtern mit unſerm Klopſtock zu vergleichen ſeyn. Was nur immer, auſserhalb den Grenzen lebendiger Form und auſser dem Gebiete der Individualität, im Felde der Idealität zu erreichen iſt, iſt von dieſem muſikaliſchen Dichter geleiſtet*). Zwar

*) Ich ſage muſikaliſchen, um hier an die doppelte Verwandtſchaft der Poeſie mit der Ton-

würde man ihm grosses Unrecht thun, wenn man ihm jene individuelle Wahrheit und Lebendigkeit, womit der naive Dichter seinen Gegenstand schildert, überhaupt absprechen wollte. Viele seiner Oden, mehrere einzelne Züge in seinen Dramen und in seinem Messias stellen den Gegenstand mit treffender Wahrheit und in schöner Umgrenzung dar; da besonders, wo der Gegenstand sein eignes Herz ist, hat er nicht selten eine grosse Natur, eine reizende Naivetät bewiesen. Nur liegt

kunst und mit der bildenden Kunst zu erinnern. Je nachdem nehmlich die Poesie entweder einen bestimmten Gegenstand nachahmt, wie die bildenden Künste thun, oder je nachdem sie, wie die Tonkunst, bloss einen bestimmten Zustand des Gemüths hervorbringt, ohne dazu eines bestimmten Gegenstandes nöthig zu haben, kann sie bildend (plastisch) oder musikalisch genannt werden. Der letztere Ausdruck bezieht sich also nicht blos auf dasjenige, was in der Poesie, wirklich und der Materie nach, Musik ist, sondern überhaupt auf alle diejenigen Effekte derselben, die sie hervorzubringen vermag, ohne die Einbildungskraft durch ein bestimmtes Objekt zu beherrschen; und in diesem Sinne nenne ich Klopstock vorzugsweise einen musikalischen Dichter.

hierin ſeine Stärke nicht, nur möchte ſich dieſe Eigenſchaft nicht durch das Ganze ſeines dichteriſchen Kreiſes durchführen laſſen. So eine herrliche Schöpfung die Meſſiade in muſikaliſch poetiſcher Rückſiht, nach der oben gegebenen Beſtimmung, iſt, ſo vieles läſst ſie in plaſtiſch poetiſcher noch zu wünſchen übrig, wo man beſtimmte und für die Anſchauung beſtimmte Formen erwartet. Beſtimmt genug möchten vielleicht noch die Figuren in dieſem Gedichte ſeyn, aber nicht für die Anſchauung; nur die Abſtraktion hat ſie erſchaffen, nur die Abſtraktion kann ſie unterſcheiden. Sie ſind gute Exempel zu Begriffen, aber keine Individuen, keine lebenden Geſtalten. Der Einbildungskraft, an die doch der Dichter ſich wenden, und die er durch die durchgängige Beſtimmtheit ſeiner Formen beherrſchen ſoll, iſt es viel zu ſehr frey geſtellt, auf was Art ſie ſich dieſe Menſchen und Engel, dieſe Götter und Satane, dieſen Himmel und dieſe Hölle verſinnlichen will. Es iſt ein Um-

riſs gegeben, innerhalb deſſen der Verſtand ſie nothwendig denken muſs, aber keine feſte Grenze iſt geſetzt, innerhalb deren die Phantaſie ſie nothwendig darſtellen müſste. Was ich hier von den Charakteren ſage, gilt von allem, was in dieſem Gedichte Leben und Handlung iſt oder ſeyn ſoll; und nicht bloſs in dieſer Epopee, auch in den dramatiſchen Poeſien unſers Dichters. Für den Verſtand iſt alles trefflich beſtimmt und begrenzet (ich will hier nur an ſeinen Judas, ſeinen Pilatus, ſeinen Philo, ſeinen Salomo, im Trauerſpiel dieſes Nahmens erinnern), aber es iſt viel zu formlos für die Einbildungskraft, und hier, ich geſtehe es frey heraus, finde ich dieſen Dichter ganz und gar nicht in ſeiner Sphäre.

Seine Sphäre iſt immer das Ideenreich, und ins Unendliche weiſs er alles, was er bearbeitet, hinüberzuführen. Man möchte ſagen, er ziehe allem, was er behandelt, den Körper aus, um es zu Geiſt zu machen, ſo wie andere Dichter alles gei-

ſtige mit einem Körper bekleiden. Bey-
nahe jeder Genuſs, den ſeine Dichtungen
gewähren, muſs durch eine Übung der
Denkkraft errungen werden; alle Gefühle,
die er, und zwar ſo innig und ſo mächtig
in uns zu erregen weiſs, ſtrömen aus über-
ſinnlichen Quellen hervor. Daher dieſer
Ernſt, dieſe Kraft, dieſer Schwung, dieſe
Tiefe, die alles charakteriſiren, was von
ihm kommt; daher auch dieſe immerwäh-
rende Spannung des Gemüths, in der wir
bey Leſung deſſelben erhalten werden.
Kein Dichter (Young etwa ausgenommen,
der darin mehr fordert als Er, aber ohne
es, wie er thut, zu vergüten) dürfte ſich
weniger zum Liebling und zum Begleiter
durchs Leben ſchicken, als gerade Klop-
ſtock, der uns immer nur aus dem Leben
herausführt, immer nur den Geiſt unter
die Waffen ruft, ohne den Sinn mit der
ruhigen Gegenwart eines Objekts zu er-
quicken. Keuſch, überirdiſch, unkör-
perlich, heilig wie ſeine Religion iſt ſeine
dichteriſche Muſe, und man muſs mit
Bewunderung geſtehen, daſs er, wiewohl

zuweilen in diesen Höhen verirret, doch niemals davon herabgesunken ist. Ich bekenne daher unverhohlen, daſs mir für den Kopf desjenigen etwas bange ist, der wirklich und ohne Affektation diesen Dichter zu seinem Lieblingsbuche machen kann; zu einem Buche nehmlich, bey dem man zu jeder Lage sich stimmen, zu dem man aus jeder Lage zurückkehren kann; auch, dächte ich, hätte man in Deutschland Früchte genug von seiner gefährlichen Herrschaft gesehen. Nur in gewissen exaltirten Stimmungen des Gemüths kann er gesucht und empfunden werden; deswegen ist er auch der Abgott der Jugend, obgleich bey weitem nicht ihre glücklichste Wahl. Die Jugend, die immer über das Leben hinausstrebt, die alle Form fliehet, und jede Grenze zu enge findet, ergeht sich mit Liebe und Lust in den endlosen Räumen, die ihr von diesem Dichter aufgethan werden. Wenn dann der Jüngling Mann wird, und aus dem Reiche der Ideen in die Grenzen der Erfahrung zurückkehrt, so verliert

ſich vieles, ſehr vieles von jener enthuſiaſtiſchen Liebe, aber nichts von der Achtung, die man einer ſo einzigen Erſcheinung, einem ſo auſserordentlichen Genius, einem ſo ſehr veredelten Gefühl, die der Deutſche beſonders einem ſo hohen Verdienſte ſchuldig iſt.

Ich nannte dieſen Dichter vorzugsweiſe in der elegiſchen Gattung groſs, und kaum wird es nöthig ſeyn, dieſes Urtheil noch beſonders zu rechtfertigen. Fähig zu jeder Energie und Meiſter auf dem ganzen Felde ſentimentaliſcher Dichtung kann er uns bald durch das höchſte Pathos erſchüttern, bald in himmliſch ſüſse Empfindungen wiegen; aber zu einer hohen geiſtreichen Wehmuth neigt ſich doch überwiegend ſein Herz, und wie erhaben auch ſeine Harſe, ſeine Lyra tönt, ſo werden die ſchmelzenden Töne ſeiner Laute doch immer wahrer und tiefer und beweglicher klingen. Ich berufe mich auf jedes rein geſtimmte Gefühl, ob es nicht alles Kühne und Starke, alle Fiktionen, alle pracht-

vollen Beſchreibungen, alle Muſter oratoriſcher Beredtſamkeit im Meſſias, alle ſchimmernden Gleichniſſe, worin unſer Dichter ſo vorzüglich glücklich iſt, für die zarten Empfindungen hingeben würde, welche in der Elegie an Ebert, in dem herrlichen Gedicht Bardale, den frühen Gräbern, der Sommernacht, dem Zürcher See und mehrern andern aus dieser Gattung athmen. So iſt mir die Meſſiade als ein Schatz elegiſcher Gefühle und idealiſcher Schilderungen theuer, wie wenig ſie mich auch als Darſtellung einer Handlung und als ein epiſches Werk befriedigt.

Vielleicht ſollte ich, ehe ich dieſes Gedicht verlaſſe, auch noch an die Verdienſte eines Uz, Denis, Geſsner (in ſeinem Tod Abels), Jacobi, von Gerſtenberg, eines Hölty, von Göckingk, und mehrerer andern in dieſer Gattung erinnern, welche alle uns durch Ideen rühren, und, in der oben feſtgeſetzten Bedeutung des Worts, ſen-

timentalifch gedichtet haben. Aber mein Zweck ift nicht, eine Gefchichte der deutfchen Dichtkunft zu fchreiben, fondern das oben gefagte durch einige Beyfpiele aus unferer Litteratur klar zu machen. Die Verfchiedenheit des Weges wollte ich zeigen, auf welchem alte und moderne, naive und fentimentalifche Dichter zu dem nehmlichen Ziele gehen — dafs, wenn uns jene durch Natur, Individualität und lebendige Sinnlichkeit rühren, diefe durch Ideen und hohe Geiftigkeit eine eben fo grofse, wenn gleich keine fo ausgebreitete, Macht über unfer Gemüth beweifen.

An den bisherigen Beifpielen hat man gefehen, wie der fentimentalifche Dichtergeift einen natürlichen Stoff behandelt; man könnte aber auch intereffirt feyn zu wiffen, wie der naive Dichtergeift mit einem fentimentalifchen Stoff verfährt. Völlig neu und von einer ganz eigenen Schwierigkeit fcheint diefe Aufgabe zu feyn, da in der alten und naiven Welt ein

solcher Stoff sich nicht vorfand, in der neuen aber der Dichter darzu fehlen möchte. Dennoch hat sich das Genie auch diese Aufgabe gemacht, und auf eine bewundernswürdig glückliche Weise aufgelöst. Ein Charakter, der mit glühender Empfindung ein Ideal umfaſst, und die Wirklichkeit flieht, um nach einem wesenlosen Unendlichen zu ringen, der, was er in sich selbst unaufhörlich zerstört, unaufhörlich ausser sich suchet, dem nur seine Träume das Reelle, seine Erfahrungen ewig nur Schranken sind, der endlich in seinem eigenen Daseyn nur eine Schranke sieht, und auch diese, wie billig ist, noch einreiſst, um zu der wahren Realität durchzudringen — dieses gefährliche Extrem des sentimentalischen Charakters ist der Stoff eines Dichters geworden, in welchem die Natur getreuer und reiner als in irgend einem andern wirkt; und der sich unter modernen Dichtern vielleicht am wenigsten von der sinnlichen Wahrheit der Dinge entfernt.

Es

Es ist interessant zu sehen, mit welchem glücklichen Instinkt alles, was dem sentimentalischen Charakter Nahrung giebt, im Werther zusammengedrängt ist; schwärmerische unglückliche Liebe, Empfindsamkeit für Natur, Religionsgefühle, philosophischer Contemplationsgeist, endlich, um nichts zu vergessen, die düstre, gestaltlose, schwermüthige Ossianische Welt. Rechnet man dazu, wie wenig empfehlend, ja wie feindlich die Wirklichkeit dagegen gestellt ist, und wie von aussen her alles sich vereinigt, den Gequälten in seine Idealwelt zurückzudrängen, so sieht man keine Möglichkeit, wie ein solcher Charakter aus einem solchen Kreise sich hätte retten können. In dem Tasso des nehmlichen Dichters kehrt der nehmliche Gegensatz, wiewohl in verschiednen Charakteren, zurück; selbst in seinem neuesten Roman stellt sich, so wie in jenem ersten, der poetisirende Geist dem nüchternen Gemeinsinn, das Ideale dem Wirklichen, die subjective Vorstellungsweise der objectiven —— aber

mit welcher Verschiedenheit! entgegen: sogar im Faust treffen wir den nehmlichen Gegensatz, freylich wie auch der Stoff diess erforderte, auf beiden Seiten sehr vergröbert und materialisirt wieder an; es verlohnte wohl der Mühe, eine psychologische Entwickelung dieses in vier so verschiedene Arten specificirten Charakters zu versuchen.

Es ist oben bemerkt worden, dass die bloss leichte und joviale Gemüthsart, wenn ihr nicht eine innere Ideenfülle zum Grund liegt, noch gar keinen Beruf zur scherzhaften Satyre abgebe, so freigebig sie auch im gewöhnlichen Urtheil dafür genommen wird; eben so wenig Beruf giebt die bloss zärtliche Weichmüthigkeit mit Schwermuth zur elegischen Dichtung. Beyden fehlt zu dem wahren Dichtertalente das energische Princip, welches den Stoff beleben muss, um das wahrhaft Schöne zu erzeugen. Produkte dieser natürlichen Gattung können uns daher bloss schmelzen und ohne das Herz zu erquicken und den

Geiſt zu beſchäftigen, bloſs der Sinnlichkeit ſchmeicheln. Ein fortgeſetzter Hang zu dieſer Empfindungsweiſe muſs zuletzt nothwendig den Charakter entnerven, und in einen Zuſtand der Paſſivität verſenken, aus welchem gar keine Realität, weder für das äuſsere noch innere Leben, hervorgehen kann. Man hat daher ſehr recht gethan, jenes Übel der Empfindeley *) und weinerliche Weſen, welches durch Miſsdeutung und Nachäffung einiger vortrefflichen Werke, vor etwa achtzehn Jahren, in Deutſchland überhand zu nehmen anfieng, mit unerbittlichem Spott zu verfolgen; obgleich die Nachgiebigkeit, die man gegen das nicht viel beſſere Gegenſtück jener elegiſchen Karrikatur, gegen das ſpashafte Weſen, gegen die

*) „Der Hang, wie Herr Adelung ſie definirt, zu rührenden ſanften Empfindungen, ohne vernünftige Abſicht und über das gehörige Maaſs" — Herr Adelung iſt ſehr glücklich, daſs er nur aus Abſicht und gar nur aus vernünftiger Abſicht empfindet.

herzlose Satyre, und die geistlose Laune *) zu beweisen geneigt ist, deutlich genug an den Tag legt, daſs nicht aus ganz reinen Gründen dagegen geeifert worden ist. Auf der Wage des ächten Geschmacks kann das eine so wenig als das andre etwas gelten, weil beiden der ästhetische Gehalt fehlt, der nur in der innigen Verbindung des Geistes mit dem Stoff und in der vereinigten Beziehung eines Produktes auf das Gefühlvermögen und auf das Ideenvermögen enthalten ist.

Über Siegwart und seine Klostergeschichte hat man gespottet, und die Rei-

*) Man soll zwar gewissen Lesern ihr dürftiges Vergnügen nicht verkümmern, und was geht es zuletzt die Critik an, wenn es Leute giebt, die sich an dem schmutzigen Witz des Herrn Blumauer erbauen und belustigen können. Aber die Kunstrichter wenigstens sollten sich enthalten, mit einer gewissen Achtung von Produkten zu sprechen, deren Existenz dem guten Geschmack billig ein Geheimniſs bleiben sollte. Zwar ist weder Talent noch Laune darinn zu verkennen, aber desto mehr ist zu beklagen, daſs beydes nicht mehr gereiniget ist. Ich sage nichts von unsern deutschen Komödien; die Dichter mahlen die Zeit, in der sie leben.

ſen nach dem mittäglichen Frankreich werden bewundert; dennoch haben beyde Produkte gleich groſsen Anſpruch auf einen gewiſſen Grad von Schätzung, und gleich geringen auf ein unbedingtes Lob. Wahre, obgleich überſpannte Empfindung macht den erſtern Roman, ein leichter Humor und ein aufgeweckter feiner Verſtand macht den zweyten ſchätzbar; aber ſo wie es dem einen durchaus an der gehörigen Nüchternheit des Verſtandes fehlt, ſo fehlt es dem andern an äſthetiſcher Würde. Der erſte wird der Erfahrung gegenüber ein wenig lächerlich, der andere wird dem Ideale gegenüber beynahe verächtlich. Da nun das wahrhaft Schöne einerſeits mit der Natur und anderſeits mit dem Ideale übereinſtimmend ſeyn muſs, ſo kann der eine ſo wenig als der andere auf den Nahmen eines ſchönen Werks Anſpruch machen. Indeſſen iſt es natürlich und billig, und ich weiſs es aus eigener Erfahrung, daſs der Thümmeliſche Roman mit groſsem Vergnügen geleſen wird. Da er nur ſolche

Forderungen beleidigt, die aus dem Ideal entspringen, die folglich von dem gröſsten Theil der Leser gar nicht, und von den beſſern gerade nicht in ſolchen Momenten, wo man Romane lieſt, aufgeworfen werden, die übrigen Forderungen des Geiſtes und — des Körpers hingegen in nicht gemeinem Grade erfüllt, ſo muſs er und wird mit Recht ein Lieblingsbuch unſerer und aller der Zeiten bleiben, wo man äſthetiſche Werke bloſs ſchreibt, um zu gefallen, und bloſs lieſt, um ſich ein Vergnügen zu machen.

Aber hat die poetiſche Litteratur nicht ſogar klaſſiſche Werke aufzuweiſen, welche die hohe Reinheit des Ideals auf ähnliche Weiſe zu beleidigen, und ſich durch die Materialität ihres Inhalts von jener Geiſtigkeit, die hier von Jedem äſthetiſchen Kunſtwerk verlangt wird, ſehr weit zu entfernen ſcheinen? Was selbſt der Dichter, der keuſche Jünger der Muſe ſich erlauben darf, ſollte das dem Romanſchreiber, der nur ſein Halbbruder iſt,

und die Erde noch ſo ſehr berührt, nicht geſtattet ſeyn? Ich darf dieſer Frage hier um ſo weniger ausweichen, da ſowohl im elegiſchen als im ſatyriſchen Fache Meiſterſtücke vorhanden ſind, welche eine ganz andere Natur, als diejenige iſt, von der dieſer Aufſatz ſpricht, zu ſuchen, zu empfehlen, und dieſelbe nicht ſowohl gegen die ſchlechten als gegen die guten Sitten zu vertheidigen das Anſehen haben. Entweder müſsten alſo jene Dichterwerke zu verwerfen oder der hier aufgeſtellte Begriff elegiſcher Dichtung viel zu willkührlich angenommen ſeyn.

Was der Dichter ſich erlauben darf, hieſs es, ſollte dem proſaiſchen Erzähler nicht nachgeſehen werden dürfen? Die Antwort iſt in der Frage ſchon enthalten: was dem Dichter verſtattet iſt, kann für den, der es nicht iſt, nichts beweiſen. In dem Begriffe des Dichters ſelbſt und nur in dieſem liegt der Grund jener Freyheit, die eine bloſs verächtliche Licenz iſt, ſobald ſie nicht aus dem Höchſten und

Edelſten, was ihn ausmacht, kann abgeleitet werden.

Die Geſetze des Anſtandes ſind der unſchuldigen Natur fremd; nur die Erfahrung der Verderbniſs hat ihnen den Urſprung gegeben. Sobald aber jene Erfahrung einmahl gemacht worden, und aus den Sitten die natürliche Unſchuld verſchwunden iſt, ſo ſind es heilige Geſetze, die ein ſittliches Gefühl nicht verletzen darf. Sie gelten in einer künſtlichen Welt mit demſelben Rechte als die Geſetze der Natur in der Unſchuldwelt regieren. Aber eben das macht ja den Dichter aus, daſs er alles in ſich aufhebt, was an eine künſtliche Welt erinnert, daſs er die Natur in ihrer urſprünglichen Einfalt wieder in ſich herzuſtellen weiſs. Hat er aber dieſes gethan, ſo iſt er auch eben dadurch von allen Geſetzen losgeſprochen, durch die ein verführtes Herz ſich gegen ſich ſelbſt ſicher ſtellt. Er iſt rein, er iſt unſchuldig, und was der unſchuldigen Natur erlaubt iſt, iſt es auch ihm; biſt du, der du ihn

lieſeſt oder hörſt, nicht mehr ſchuldlos, und kannſt du es nicht einmahl momentweiſe durch ſeine reinigende Gegenwart werden, ſo iſt es dein Unglück, und nicht das ſeine; du verläſſeſt ihn, er hat für dich nicht geſungen.

Es läſst ſich alſo, in Abſicht auf Freyheiten dieſer Art, folgendes feſtſetzen.

Fürs erſte: nur die Natur kann ſie rechtfertigen. Sie dürfen mithin nicht das Werk der Wahl und einer abſichtlichen Nachahmung ſeyn, denn dem Willen, der immer nach moraliſchen Geſetzen gerichtet wird, können wir eine Begünſtigung der Sinnlichheit niemals vergeben. Sie müſſen alſo Naivetät ſeyn. Um uns aber überzeugen zu können, daſs ſie dieſes wirklich ſind, müſſen wir ſie von allem übrigen, was gleichfalls in der Natur gegründet iſt, unterſtützt und begleitet ſehen, weil die Natur nur an der ſtrengen Conſequenz, Einheit und Gleichförmigkeit ihrer Wirkungen zu erkennen

ist. Nur einem Herzen, welches alle Künsteley überhaupt, und mithin auch da, wo sie nützt, verabscheut, erlauben wir, sich da, wo sie drückt und einschränkt, davon loszusprechen; nur einem Herzen, welches sich allen Fesseln der Natur unterwirft, erlauben wir, von den Freyheiten derselben Gebrauch zu machen. Alle übrigen Empfindungen eines solchen Menschen müssen folglich das Gepräge der Natürlichkeit an sich tragen; er muss wahr, einfach, frey, offen, gefühlvoll, gerade seyn; alle Verstellung, alle List, alle Willkühr, alle kleinliche Selbstsucht muss aus seinem Charakter, alle Spuren davon aus seinem Werke verbannt seyn.

Fürs zweyte: nur die schöne Natur kann dergleichen Freyheiten rechtfertigen, Sie dürfen mithin kein einseitiger Ausbruch der Begierde seyn, denn alles, was aus blosser Bedürftigkeit entspringt, ist verächtlich. Aus dem Ganzen und aus der Fülle menschlicher Natur müssen

auch diese sinnlichen Energien hervorgehen. Sie müssen Humanität seyn. Um aber beurtheilen zu können, dass das Ganze menschlicher Natur, und nicht bloss ein einseitiges und gemeines Bedürfniss der Sinnlichkeit sie fordert, müssen wir das Ganze, von dem sie einen einzelnen Zug ausmachen, dargestellt sehen. An sich selbst ist die sinnliche Empfindungsweise etwas unschuldiges und gleichgültiges. Sie missfällt uns nur darum an einem Menschen, weil sie thierisch ist, und von einem Mangel wahrer vollkommener Menschheit in ihm zeuget; sie beleidigt uns nur darum an einem Dichterwerk, weil ein solches Werk Anspruch macht, uns zu gefallen, mithin auch uns eines solchen Mangels fähig hält. Sehen wir aber in dem Menschen, der sich dabey überraschen läst, die Menschheit in ihrem ganzen übrigen Umfange wirken; finden wir in dem Werke, worin man sich Freyheiten dieser Art genommen, alle Realitäten der Menschheit ausgedrückt, so ist jener Grund unsers Missfallens wegge-

räumt, und wir können uns mit unvergällter Freude an dem naiven Ausdruck wahrer und ſchöner Natur ergötzen. Derſelbe Dichter alſo, der ſich erlauben darf, uns zu Theilnehmern ſo niedrig menſchlicher Gefühle zu machen, muſs uns auf der andern Seite wieder zu allem, was groſs und ſchön und erhaben menſchlich iſt, empor zu tragen wiſſen.

Und ſo hätten wir denn den Maaſsſtab gefunden, dem wir jeden Dichter, der ſich etwas gegen den Anſtand herausnimmt, und ſeine Freyheit in Darſtellung der Natur bis zu dieſer Grenze treibt, mit Sicherheit unterwerfen können. Sein Produkt iſt gemein, niedrig, ohne alle Ausnahme verwerflich, ſobald es kalt und ſobald es leer iſt, weil dieſes einen Urſprung aus Abſicht und aus einem gemeinen Bedürfniſs und einen heilloſen Anſchlag auf unſre Begierden beweiſt. Es iſt hingegen ſchön, edel, und ohne Rückſicht auf alle Einwendungen einer froſti-

gen Decenz beyfallswürdig, ſobald es naiv iſt, und Geiſt mit Herz verbindet *).

Wenn man mir ſagt, daſs unter dem hier gegebenen Maaſsſtab die meiſten franzöſiſchen Erzählungen in dieſer Gattung, und die glücklichſten Nachahmungen derſelben in Deutſchland nicht zum Beſten beſtehen möchten — daſs dieſes zum Theil auch der Fall mit manchen Produkten unſers anmuthigſten und geiſtreichſten Dichters ſeyn dürfte, ſeine Meiſterſtücke ſogar nicht ausgenommen, ſo habe ich nichts darauf zu antworten. Der Ausſpruch ſelbſt iſt nichts weniger als neu, und ich gebe hier nur die Gründe von einem Ur-

*) Mit Herz; denn die bloſs ſinnliche Glut des Gemähldes und die üppige Fülle der Einbildungskraft machen es noch lange nicht aus. Daher bleibt Ardinghello bey aller ſinnlichen Energie und allem Feuer des Kolorits immer nur eine ſinnliche Karrikatur, ohne Wahrheit und ohne äſthetiſche Würde. Doch wird dieſe ſeltſame Produktion immer als ein Beyſpiel des beynahe poetiſchen Schwungs, den die bloſse Begier zu nehmen fähig war, merkwürdig bleiben.

theil an, welches längst schon von jedem feineren Gefühle über diese Gegenstände gefällt worden ist. Eben diese Principien aber, welche in Rücksicht auf jene Schriften vielleicht allzu rigoristisch scheinen, möchten in Rücksicht auf einige andere Werke vielleicht zu liberal befunden werden; denn ich läugne nicht, daſs die nehmlichen Gründe, aus welchen ich die verführerischen Gemählde des römischen und deutschen Ovid, so wie eines Crebillon, Voltaire, Marmontels (der sich einen moralischen Erzähler nennt), Laclos und vieler andern, einer Entschuldigung durchaus für unfähig halte, mich mit den Elegien des römischen und deutschen Properz, ja selbst mit manchem verschrienen Produkt des Diderot versöhnen; denn jene sind nur witzig, nur prosaisch, nur lüstern, diese sind poetisch, menschlich und naiv *).

*) Wenn ich den unsterblichen Verfasser des Agathon, Oberon etc. in dieser Gesellschaft nenne,

Idylle.

Es bleiben mir noch einige Worte über diese dritte Species sentimentalischer Dichtung zu sagen übrig, wenige Worte nur,

so muss ich ausdrücklich erklären, dass ich ihn keineswegs mit derselben verwechselt haben will. Seine Schilderungen, auch die bedenklichsten von dieser Seite, haben keine materielle Tendenz (wie sich ein neuerer etwas unbesonnener Critiker vor kurzem zu sagen erlaubte) der Verfasser von Liebe um Liebe und von so vielen andern naiven und genialischen Werken, in welchen allen sich eine schöne und edle Seele mit unverkennbaren Zügen abbildet, kann eine solche Tendenz gar nicht haben. Aber er scheint mir von dem ganz eigenen Unglück verfolgt zu seyn, dass dergleichen Schilderungen durch den Plan seiner Dichtungen nothwendig gemacht werden. Der kalte Verstand, der den Plan entwarf, forderte sie ihm ab, und sein Gefühl scheint mir so weit entfernt, sie mit Vorliebe zu begünstigen, dass ich — in der Ausführung selbst immer noch den kalten Verstand zu erkennen glaube. Und gerade diese Kälte in der Darstellung ist ihnen in der Beurtheilung schädlich, weil nur die naive Empfindung dergleichen Schilderungen ästhetisch sowohl als moralisch rechtfertigen kann. Ob es aber dem Dichter erlaubt ist, sich bey Entwerfung des Plans einer solchen Gefahr in der Ausführung auszusetzen, und ob überhaupt ein Plan poetisch heissen kann, der, ich will

denn eine ausführlichere Entwickelung derſelben, deren ſie vorzüglich bedarf, bleibt einer andern Zeit vorbehalten *).

Die

dieſes einmal zugeben, nicht kann ausgeführt werden, ohne die keuſche Empfindung des Dichters ſowohl als ſeines Leſers zu empören, und ohne beyde bey Gegenſtänden verweilen zu machen, von denen ein veredeltes Gefühl ſich ſo gern entfernt — dieſs iſt es, was ich bezweifle und worüber ich gern ein verſtändiges Urtheil hören möchte.

*) Nochmals muſs ich erinnern, daſs die Satyre, Elegie und Idylle, ſo wie ſie hier als die drey einzig möglichen Arten ſentimentaliſcher Poeſie aufgeſtellt werden, mit den drey beſondern Gedichtarten, welche man unter dieſem Nahmen kennt, nichts gemein haben, als die Empfindungsweiſe, welche ſowohl jenen als dieſen eigen iſt. Daſs es aber, auſſerhalb den Grenzen naiver Dichtung, nur dieſe dreyfache Empfindungsweiſe und Dichtungsweiſe geben könne, folglich das Feld ſentimentaliſcher Poeſie durch dieſe Eintheilung vollſtändig ausgemeſſen ſey, läſst ſich aus dem Begriff der letztern leichtlich deduciren.

Die ſentimentaliſche Dichtung nehmlich unterſcheidet ſich dadurch von der naiven, daſs ſie den wirklichen Zuſtand, bey dem die letztere ſtehen bleibt, auf Ideen bezieht, und Ideen auf die Wirklichkeit anwendet. Sie hat es daher

immer

Die poetische Darstellung unschuldiger und glücklicher Menschheit ist der allgemeine Begriff dieser Dichtungsart. Weil diese Unschuld und dieses Glück mit den künstlichen Verhältnissen der grössern Societät und mit einem gewissen Grad von Ausbildung und Verfeinerung unverträglich schienen, so haben die Dichter den Schauplatz der Idylle aus dem Gedränge

immer, wie auch schon oben bemerkt worden ist, mit zwey streitenden Objekten, mit dem Ideale nehmlich und mit der Erfahrung, zugleich zu thun, zwischen welchen sich weder mehr noch weniger als gerade die drey folgenden Verhältnisse denken lassen. Entweder ist es der Widerspruch des wirklichen Zustandes oder es ist die Uebereinstimmung desselben mit dem Ideal, welche vorzugsweise das Gemüth beschäftigt; oder dieses ist zwischen beyden getheilt. In dem ersten Falle wird es durch die Kraft des innern Streits, durch die energische Bewegung, in dem andern wird es durch die Harmonie des innern Lebens, durch die energische Ruhe befriedigt; in dem dritten wechselt Streit mit Harmonie, wechselt Ruhe mit Bewegung. Dieser dreyfache Empfindungszustand giebt drey verschiedenen Dichtungsarten die Entstehung, denen die gebrauchten Benennungen Satyre, Idylle, Elegie vollkommen ent-

des bürgerlichen Lebens heraus in den einfachen Hirtenſtand verlegt, und derſelben ihre Stelle vor dem Anfange der Kultur in dem kindlichen Alter der Menſchheit angewieſen. Man begreift aber wohl, daſs dieſe Beſtimmungen bloſs zufällig ſind, daſs ſie nicht als der Zweck der Idylle, bloſs als das natürlichſte Mittel zu demſelben in Betrachtung kommen.

ſprechend ſind, ſobald man ſich nur an die Stimmung erinnert, in welche die, unter dieſem Nahmen vorkommenden Gedichtarten das Gemüth verſetzen, und von den Mitteln abſtrahirt, wodurch ſie dieſelbe bewirken.

Wer daher hier noch fragen könnte, zu welcher von den drey Gattungen ich die Epopee, den Roman, das Trauerſpiel u. a. m. zähle, der würde mich ganz und gar nicht verſtanden haben. Denn der Begriff dieſer letztern, als einzelner Gedichtarten, wird entweder gar nicht oder doch nicht allein durch die Empfindungsweiſe beſtimmt; vielmehr weiſs man, daſs ſolche in mehr als einer Empfindungsweiſe, folglich auch in mehrern der von mir aufgeſtellten Dichtungsarten können ausgeführt werden.

Schlieſslich bemerke ich hier noch, daſs, wenn man die ſentimentaliſche Poeſie, wie billig, für eine ächte Art (nicht blos für eine Abart) und für eine Erweiterung der wahren Dichtkunſt

Der Zweck ſelbſt iſt überall nur der, den Menſchen im Stand der Unſchuld, d. h. in einem Zuſtand der Harmonie und des Friedens mit ſich ſelbſt und von auſſen darzuſtellen.

Aber ein ſolcher Zuſtand findet nicht bloſs vor dem Anfange der Kultur ſtatt,

zu halten geneigt iſt, in der Beſtimmung der poetiſchen Arten ſo wie überhaupt in der ganzen poetiſchen Geſetzgebung, welche noch immer einſeitig auf die Obſervanz der alten und naiven Dichter gegründet wird, auch auf ſie einige Rückſicht muſs genommen werden. Der ſentimentaliſche Dichter geht in zu weſentlichen Stücken von dem naiven ab, als daſs ihm die Formen, welche dieſer eingeführt, überall ungezwungen anpaſſen könnten. Freylich iſt es hier ſchwer, die Ausnahmen, welche die Verſchiedenheit der Art erfordert, von den Ausflüchten, welche das Unvermögen ſich erlaubt, immer richtig zu unterſcheiden, aber ſoviel lehrt doch die Erfahrung, daſs unter den Händen ſentimentaliſcher Dichter (auch der vorzüglichſten) keine einzige Gedichtart ganz das geblieben iſt, was ſie bey den Alten geweſen, und daſs unter den alten Nahmen öfters ſehr neue Gattungen ſind ausgeführt worden.

sondern er ist es auch, den die Kultur, wenn sie überall nur eine bestimmte Tendenz haben soll, als ihr letztes Ziel beabsichtet. Die Idee dieses Zustandes allein und der Glaube an die mögliche Realität derselben kann den Menschen mit allen den Übeln versöhnen, denen er auf dem Wege der Kultur unterworfen ist, und wäre sie bloss Schimäre, so würden die Klagen derer, welche die grössere Societät und die Anbauung des Verstandes bloss als ein Übel verschreyen und jenen verlassenen Stand der Natur für den wahren Zweck des Menschen ausgeben, vollkommen gegründet seyn. Dem Menschen, der in der Kultur begriffen ist, liegt also unendlich viel daran, von der Ausführbarkeit jener Idee in der Sinnenwelt, von der möglichen Realität jenes Zustandes eine sinnliche Bekräftigung zu erhalten, und da die wirkliche Erfahrung, weit entfernt diesen Glauben zu nähren, ihn vielmehr beständig widerlegt, so kömmt auch hier, wie in so vielen andern Fällen, das Dichtungsvermögen der Vernunft zu

Hülfe, um jene Idee zur Anſchauung zu bringen und in einem einzelnen Fall zu verwirklichen.

Zwar iſt auch jene Unſchuld des Hirtenſtandes eine poetiſche Vorſtellung, und die Einbildungskraft muſste ſich mithin auch dort ſchon ſchöpferiſch beweiſen; aber auſſerdem daſs die Aufgabe dort ungleich einfacher und leichter zu löſen war, ſo ſfanden ſich in der Erfahrung ſelbſt ſchon die einzelnen Züge vor, die ſie nur auszuwählen und in ein Ganzes zu verbinden brauchte. Unter einem glücklichen Himmel, in den einfachen Verhältniſſen des erſten Standes, bey einem beſchränkten Wiſſen wird die Natur leicht befriedigt, und der Menſch verwildert nicht eher, als bis das Bedürfniſs ihn ängſtiget. Alle Völker, die eine Geſchichte haben, haben ein Paradies, einen Stand der Unſchuld, ein goldnes Alter; ja jeder einzelne Menſch hat ſein Paradies, ſein goldnes Alter, deſſen er ſich, je nachdem er mehr oder weniger poetiſches in ſeiner

Natur hat, mit mehr oder weniger Begeisterung erinnert. Die Erfahrung selbst bietet also Züge genug zu dem Gemählde dar, welches die Hirtenidylle behandelt. Deswegen bleibt aber diese immer eine schöne, eine erhebende Fiction, und die Dichtungskraft hat in Darstellung derselben wirklich für das Ideal gearbeitet. Denn für den Menschen, der von der Einfalt der Natur einmal abgewichen und der gefährlichen Führung seiner Vernunft überliefert worden ist, ist es von unendlicher Wichtigkeit, die Gesetzgebung der Natur in einem reinen Exemplar wieder anzuschauen, und sich von den Verderbnissen der Kunst in diesem treuen Spiegel wieder reinigen zu können. Aber ein Umstand findet sich dabey, der den ästhetischen Werth solcher Dichtungen um sehr viel vermindert. V o r d e m A n f a n g d e r K u l t u r gepflanzt schliessen sie mit den Nachtheilen zugleich alle Vortheile derselben aus, und befinden sich ihrem Wesen nach, in einem nothwendigen Streit mit derselben. Sie führen uns also

theoretisch rückwärts, indem sie uns praktisch vorwärts führen und veredeln. Sie stellen unglücklicherweise das Ziel hinter uns, dem sie uns doch entgegen führen sollten, und können uns daher bloss das traurige Gefühl eines Verlustes, nicht das fröhliche der Hoffnung einflössen. Weil sie nur durch Aufhebung aller Kunst und nur durch Vereinfachung der menschlichen Natur ihren Zweck ausführen, so haben sie bey dem höchsten Gehalt für das Herz, allzuwenig für den Geist, und ihr einförmiger Kreis ist zu schnell geendigt. Wir können sie daher nur lieben und aufsuchen, wenn wir der Ruhe bedürftig sind, nicht wenn unsre Kräfte nach Bewegung und Thätigkeit streben. Sie können nur dem kranken Gemüthe Heilung, dem gesunden keine Nahrung geben; sie können nicht beleben, nur besänftigen. Diesen in dem Wesen der Hirtenidylle gegründeten Mangel hat alle Kunst der Poeten nicht gut machen können. Zwar fehlt es auch dieser Dichtart nicht an enthusia-

ſtiſchen Liebhabern, und es giebt Leſer genug, die einen Amintas und einen Daphnis den gröſsten Meiſterſtücken der epiſchen und dramatiſchen Muſe vorziehen können; aber bey ſolchen Leſern iſt es nicht ſowohl der Geſchmack als das individuelle Bedürfniſs, was über Kunſtwerke richtet, und ihr Urtheil kann folglich hier in keine Betrachtung kommen. Der Leſer von Geiſt und Empfindung verkennt zwar den Werth ſolcher Dichtungen nicht, aber er fühlt ſich ſeltener zu denſelben gezogen und früher davon geſättigt. In dem rechten Moment des Bedürfniſſes wirken ſie dafür deſto mächtiger; aber auf einen ſolchen Moment ſoll das wahre Schöne niemals zu warten brauchen, ſondern ihn vielmehr erzeugen.

Was ich hier an der Schäferidylle tadle, gilt übrigens nur von der ſentimentaliſchen; denn der naiven kann es nie an Gehalt fehlen, da er hier in der Form ſelbſt ſchon enthalten iſt. Jede Poeſie nehmlich muſs einen unendlichen Gehalt

haben, dadurch allein ist sie Poesie; aber sie kann diese Forderung auf zwey verschiedene Arten erfüllen. Sie kann ein Unendliches seyn, der Form nach, wenn sie ihren Gegenstand mit allen seinen Grenzen darstellt, wenn sie ihn individualisirt; sie kann ein Unendliches seyn der Materie nach, wenn sie von ihrem Gegenstand alle Grenzen entfernt, wenn sie ihn idealisirt; also entweder durch eine absolute Darstellung oder durch Darstellung eines Absoluten. Den ersten Weg geht der naive, den zweyten der sentimentalische Dichter. Jener kann also seinen Gehalt nicht verfehlen, sobald er sich nur treu an die Natur hält, welche immer durchgängig begrenzt, d. h. der Form nach unendlich ist. Diesem hingegen steht die Natur mit ihrer durchgängigen Begrenzung im Wege, da er einen absoluten Gehalt in den Gegenstand legen soll. Der sentimentalische Dichter versteht sich also nicht gut auf seinen Vortheil, wenn er dem naiven Dichter seine Gegenstände abborgt, welche an

sich selbst völlig gleichgültig sind, und nur durch die Behandlung poetisch werden. Er setzt sich dadurch ganz unnöthigerweise einerley Grenzen mit jenem, ohne doch die Begrenzung vollkommen durchführen und in der absoluten Bestimmtheit der Darstellung mit demselben wetteifern zu können; er sollte sich also vielmehr gerade in dem Gegenstand von dem naiven Dichter entfernen, weil er diesem, was derselbe in der Form vor ihm voraus hat, nur durch den Gegenstand wieder abgewinnen kann.

Um hievon die Anwendung auf die Schäferidylle der sentimentalischen Dichter zu machen, so erklärt es sich nun, warum diese Dichtungen bey allem Aufwand von Genie und Kunst weder für das Herz noch für den Geist völlig befriedigend sind. Sie haben ein Ideal ausgeführt und doch die enge dürftige Hirtenwelt beybehalten, da sie doch schlechterdings entweder für das Ideal eine andere Welt, oder für die Hirtenwelt eine andere

Darſtellung hätten wählen ſollen. Sie ſind gerade ſo weit ideal, daſs die Darſtellung dadurch an individueller Wahrheit verliert; und ſind wieder gerade um ſo viel individuel, daſs der idealiſche Gehalt darunter leidet. Ein Geſsneriſcher Hirte z. B. kann uns nicht als Natur, nicht durch Wahrheit der Nachahmung entzücken, denn dazu iſt er ein zu ideales Weſen; eben ſo wenig kann er uns als ein Ideal durch das Unendliche des Gedankens befriedigen, denn dazu iſt er ein viel zu dürftiges Geſchöpf. Er wird alſo zwar bis auf einen gewiſſen Punkt allen Klaſſen von Leſern ohne Ausnahme gefallen, weil er das Naive mit dem Sentimentalen zu vereinigen ſtrebt, und folglich den zwey entgegengeſetzten Forderungen, die an ein Gedicht gemacht werden können, in einem gewiſſen Grade Genüge leiſtet; weil aber der Dichter, über der Bemühung, beydes zu vereinigen, keinem von beyden ſein volles Recht erweiſt, weder ganz Natur noch ganz Ideal iſt, ſo kann er eben

deſswegen vor einem ſtrengen Geſchmack nicht ganz beſtehen, der in äſthetiſchen Dingen nichts halbes verzeihen kann. Es iſt ſonderbar, daſs dieſe Halbheit ſich auch bis auf die Sprache des genannten Dichters erſtreckt, die zwiſchen Poeſie und Proſa unentſchieden ſchwankt, als fürchtete der Dichter in gebundener Rede, ſich von der wirklichen Natur zu weit zu entfernen, und in ungebundener den poetiſchen Schwung zu verlieren. Eine höhere Befriedigung gewährt Miltons herrliche Darſtellung des erſten Menſchenpaares und des Standes der Unſchuld im Paradieſe; die ſchönſte, mir bekannte Idylle in der ſentimentaliſchen Gattung. Hier iſt die Natur edel, geiſtreich, zugleich voll Fläche und voll Tiefe, der höchſte Gehalt der Menſchheit iſt in die anmuthigſte Form eingekleidet.

Alſo auch hier in der Idylle wie in allen andern poetiſchen Gattungen, muſs man einmal für allemal zwiſchen der Individualität und der Idealität eine Wahl

treffen, denn beyden Forderungen zugleich Genüge leisten wollen, ist, so lange man nicht am Ziel der Vollkommenheit stehet, der sicherste Weg, beyde zugleich zu verfehlen. Fühlt sich der Moderne griechischen Geistes genug, um bey aller Widerspenstigkeit seines Stoffs mit den Griechen auf ihrem eigenen Felde, nehmlich im Felde naiver Dichtung, zu ringen, so thue er es ganz, und thue es ausschliessend, und setze sich über jede Forderung des sentimentalischen Zeitgeschmacks hinweg. Erreichen zwar dürfte er seine Muster schwerlich; zwischen dem Original und dem glücklichsten Nachahmer wird immer eine merkliche Distanz offen bleiben, aber er ist auf diesem Wege doch gewiss, ein ächt poetisches Werk zu erzeugen *). Treibt ihn hingegen der senti-

*) Mit einem solchen Werke hat Herr Voss noch kürzlich in seiner Louise unsre deutsche Litteratur nicht bloss bereichert, sondern auch wahrhaft erweitert. Diese Idylle, obgleich nicht durchaus von sentimentalischen Einflüssen frey, gehört ganz zum naiven Geschlecht und ringt

mentalische Dichtungstrieb zum Ideale, so verfolge er auch dieses ganz, in völliger Reinheit, und stehe nicht eher als bey dem Höchsten stille, ohne hinter sich zu schauen, ob auch die Wirklichkeit ihm nachkommen möchte. Er verschmähe den unwürdigen Ausweg, den Gehalt des Ideals zu verschlechtern, um es der menschlichen Bedürftigkeit anzupassen, und den Geist auszuschliessen, um mit dem Herzen ein leichteres Spiel zu haben. Er führe uns nicht rückwärts in unsre Kindheit, um uns mit den kostbarsten Erwerbungen des Verstandes eine Ruhe erkaufen zu lassen, die nicht länger dauern kann, als der Schlaf unsrer Geisteskräfte; sondern führe uns vorwärts zu unsrer

durch individuelle Wahrheit und gediegene Natur den besten griechischen Mustern mit seltnem Erfolge nach. Sie kann daher, was ihr zu hohem Ruhm gereicht, mit keinem modernen Gedicht aus ihrem Fache, sondern muss mit griechischen Mustern verglichen werden, mit welchen sie auch den so seltenen Vorzug theilt, uns einen reinen, bestimmten und immer gleichen Genuss zu gewähren.

Mündigkeit, um uns die höhere Harmonie zu empfinden zu geben, die den Kämpfer belohnet, die den Überwinder beglückt. Er mache sich die Aufgabe einer Idylle, welche jene Hirtenunschuld auch in Subjekten der Kultur und unter allen Bedingungen des rüstigsten feurigsten Lebens, des ausgebreitetsten Denkens, der raffinirtesten Kunst, der höchsten gesellschaftlichen Verfeinerung ausführt, welche mit einem Wort, den Menschen, der nun einmal nicht mehr nach Arkadien zurück kann, bis nach Elisium führt.

Der Begriff dieser Idylle ist der Begriff eines völlig aufgelösten Kampfes sowohl in dem einzelnen Menschen, als in der Gesellschaft, einer freyen Vereinigung der Neigungen mit dem Gesetze, einer zur höchsten sittlichen Würde hinaufgeläuterten Natur, kurz, er ist kein andrer als das Ideal der Schönheit auf das wirkliche Leben angewendet. Ihr Charakter besteht also darin, dass aller Gegensatz der Wirklickeit mit dem Ideale, der

den Stoff zu der satyrischen und elegischen Dichtung hergegeben hatte, vollkommen aufgehoben sey, und mit demselben auch aller Streit der Empfindungen aufhöre. Ruhe wäre also der herrschende Eindruck dieser Dichtungsart, aber Ruhe der Vollendung, nicht der Trägheit; eine Ruhe, die aus dem Gleichgewicht, nicht aus dem Stillstand der Kräfte, die aus der Fülle, nicht aus der Leerheit fliesst, und von dem Gefühle eines unendlichen Vermögens begleitet wird. Aber eben darum, weil aller Widerstand hinwegfällt, so wird es hier ungleich schwieriger, als in den zwey vorigen Dichtungsarten, die Bewegung hervorzubringen, ohne welche doch überall keine poetische Wirkung sich denken läfst. Die höchste Einheit mufs seyn, aber sie darf der Mannichfaltigkeit nichts nehmen; das Gemüth mufs befriedigt werden, aber ohne dafs das Streben darum aufhöre. Die Auflösung dieser Frage ist es eigentlich, was die Theorie der Idylle zu leisten hat.

Über das Verhältniſs beyder Dichtungsarten zu einander und zu dem poetiſchen Ideale iſt folgendes feſtgeſetzt worden.

Dem naiven Dichter hat die Natur die Gunſt erzeigt, immer als eine ungetheilte Einheit zu wirken, in jedem Moment ein ſelbſtſtändiges und vollendetes Ganze zu ſeyn und die Menſchheit, ihrem vollen Gehalt nach, in der Wirklichkeit darzuſtellen. Dem ſentimentaliſchen hat ſie die Macht verliehen oder vielmehr einen lebendigen Trieb eingeprägt, jene Einheit, die durch Abſtraktion in ihm aufgehoben worden, aus ſich ſelbſt wieder herzuſtellen, die Menſchheit in ſich vollſtändig zu machen, und aus einem beschränkten Zuſtande zu einem unendlichen überzugehen *). Der menſchlichen Natur ihren

*) Für den wiſſenſchaftlich prüfenden Leſer bemerke ich, daſs beyde Empfindungsweiſen, in ihrem höchſten Begriff gedacht, ſich wie die erſte und dritte Kategorie zu einander verhalten, indem die letztere immer dadurch entſteht, daſs man die erſtere mit ihrem geraden Gegentheil verbindet. Das Gegentheil der naiven Empfin-

völligen Ausdruck zu geben ist aber die gemeinschaftliche Aufgabe beyder, und ohne das würden sie gar nicht Dichter heissen können; aber der naive Dichter hat vor dem sentimentalischen immer die sinnliche Realität voraus, indem er dasjenige als *eine* wirkliche Thatsache ausführt, was der andere nur zu erreichen strebt. Und das ist es auch, was jeder bey sich erfährt, wenn er sich beym Genusse naiver Dichtungen beobachtet. Er fühlt alle Kräfte seiner Menschheit in einem solchen Augenblick thätig, er bedarf nichts, er ist

dung ist nehmlich der reflektirende Verstand, und die sentimentalische Stimmung ist das Resultat des Bestrebens, auch unter den Bedingungen der Reflexion die naive Empfindung, dem Inhalt nach, wieder herzustellen. Diess würde durch das erfüllte Ideal geschehen, in welchem die Kunst der Natur wieder begegnet. Geht man jene drey Begriffe nach den Kategorien durch, so wird man die Natur und die ihr entsprechende naive Stimmung immer in der ersten, die Kunst als Aufhebung der Natur durch den frey wirkenden Verstand immer in der zweyten, endlich das Ideal, in welchem die vollendete Kunst zur Natur zurückkehrt, in der dritten Kategorie antreffen.

ein Ganzes in ſich ſelbſt; ohne etwas in ſeinem Gefühl zu unterſcheiden, freut er ſich zugleich ſeiner geiſtigen Thätigkeit und ſeines ſinnlichen Lebens. Eine ganz andre Stimmung iſt es, in die ihn der ſentimentaliſche Dichter verſetzt. Hier fühlt er bloſs einen lebendigen Trieb, die Harmonie in ſich zu erzeugen, welche er dort wirklich empfand, ein Ganzes aus ſich zu machen, die Menſchheit in ſich zu einem vollendeten Ausdruck zu bringen. Daher iſt hier das Gemüth in Bewegung, es iſt angeſpannt, es ſchwankt zwiſchen ſtreitenden Gefühlen; da es dort ruhig, aufgelöst, einig mit ſich ſelbſt und vollkommen befriedigt iſt.

Aber wenn es der naive Dichter dem ſentimentaliſchen auf der einen Seite an Realität abgewinnt, und dasjenige zur wirklichen Exiſtenz bringt, wornach dieſer nur einen lebendigen Trieb erwecken kann, ſo hat letzterer wieder den groſsen Vortheil über den erſtern, daſs er dem Trieb einen gröſseren Gegenstand

zu geben im Stand ist, als jener geleistet hat und leisten konnte. Alle Wirklichkeit, wissen wir, bleibt hinter dem Ideale zurück; alles existirende hat seine Schranken, aber der Gedanke ist grenzenlos. Durch diese Einschränkung, der alles sinnliche unterworfen ist, leidet also auch der naive Dichter, da hingegen die unbedingte Freyheit des Ideenvermögens dem sentimentalischen zu statten kommt. Jener erfüllt zwar also seine Aufgabe, aber die Aufgabe selbst ist etwas begrenztes; dieser erfüllt zwar die seinige nicht ganz, aber die Aufgabe ist ein Unendliches. Auch hierüber kann einen jeden seine eigene Erfahrung belehren. Von dem naiven Dichter wendet man sich mit Leichtigkeit und Lust zu der lebendigen Gegenwart; der sentimentalische wird immer, auf einige Augenblicke, für das wirkliche Leben verstimmen. Das macht, unser Gemüth ist hier durch das Unendliche der Idee gleichsam über seinen natürlichen Durchmesser ausgedehnt worden, daſs nichts vorhandenes es mehr ausfüllen kann. Wir ver-

ſinken lieber betrachtend in uns ſelbſt, wo wir für den aufgeregten Trieb in der Ideenwelt Nahrung finden; anſtatt daſs wir dort aus uns heraus nach ſinnlichen Gegenſtänden ſtreben. Die ſentimentaliſche Dichtung iſt die Geburt der Abgezogenheit und Stille, und dazu ladet ſie auch ein: die naive iſt das Kind des Lebens, und in das Leben führt ſie auch zurück.

Ich habe die naive Dichtung eine Gunſt der Natur genannt, um zu erinnern, daſs die Reflexion keinen Antheil daran habe. Ein glücklicher Wurf iſt ſie; keiner Verbeſſerung bedürftig, wenn er gelingt, aber auch keiner fähig, wenn er verfehlt wird. In der Empfindung iſt das ganze Werk des naiven Genies absolvirt; hier liegt ſeine Stärke und ſeine Grenze. Hat es alſo nicht gleich dichteriſch, d. h. nicht gleich vollkommen menſchlich empfunden, ſo kann dieſer Mangel durch keine Kunſt mehr nachgeholt werden. Die Critik kann ihm

nur zu einer Einsicht des Fehlers verhelfen, aber sie kann keine Schönheit an dessen Stelle setzen. Durch seine Natur muss das naive Genie alles thun, durch seine Freyheit vermag es wenig; und es wird seinen Begriff erfüllen, sobald nur die Natur in ihm nach einer innern Nothwendigkeit wirkt. Nun ist zwar alles nothwendig, was durch Natur geschieht, und das ist auch jedes noch so verunglückte Produkt des naiven Genies, von welchem nichts mehr entfernt ist als Willkührlichkeit; aber ein andres ist die Nöthigung des Augenblicks, ein andres die innere Nothwendigkeit des Ganzen. Als ein Ganzes betrachtet ist die Natur selbstständig und unendlich; in jeder einzelnen Wirkung hingegen ist sie bedürftig und beschränkt. Dieses gilt daher auch von der Natur des Dichters. Auch der glücklichste Moment, in welchem sich derselbe befinden mag, ist von einem vorhergehenden abhängig; es kann ihm daher auch nur eine bedingte Nothwendigkeit beygelegt werden. Nun ergeht aber

die Aufgabe an den Dichter, einen einzelnen Zuſtand dem menſchlichen Ganzen gleich zu machen, folglich ihn abſolut und nothwendig auf ſich ſelbſt zu gründen. Aus dem Moment der Begeiſterung muſs alſo jede Spur eines zeitlichen Bedürfniſſes entfernt bleiben, und der Gegenſtand ſelbſt, ſo beſchränkt er auch ſey, darf den Dichter nicht beſchränken. Man begreift wohl, daſs dieſes nur in ſoferne möglich iſt, als der Dichter ſchon eine abſolute Freyheit und Fülle des Vermögens zu dem Gegenſtande mitbringt, und als er geübt iſt, alles mit ſeiner ganzen Menſchheit zu umfaſſen. Dieſe Übung kann er aber nur durch die Welt erhalten, in der er lebt, und von der er unmittelbar berührt wird. Das naive Genie ſteht alſo in einer Abhängigkeit von der Erfahrung, welche das ſentimentaliſche nicht kennet. Dieſes wiſſen wir, fängt ſeine Operation erſt da an, wo jenes die ſeinige beſchlieſst; ſeine Stärke beſteht darin, einen mangelhaften Gegenſtand aus ſich ſelbſt heraus zu ergänzen, und ſich

durch eigene Macht aus einem begrenzten Zuſtand in einen Zuſtand der Freyheit zu verſetzen. Das naive Dichtergenie bedarf alſo eines Beyſtandes von auſſen, da das ſentimentaliſche ſich aus ſich ſelbſt nährt und reinigt; es muſs eine formreiche Natur, eine dichteriſche Welt, eine naive Menſchheit um ſich her erblicken, da es ſchon in der Sinnenempfindung ſein Werk zu vollenden hat. Fehlt ihm nun dieſer Beyſtand von auſſen, ſieht es ſich von einem geiſtloſen Stoff umgeben, ſo kann nur zweyerley geſchehen. Es tritt entweder, wenn die Gattung bey ihm überwiegend iſt, aus ſeiner Art, und wird ſentimentaliſch, um nur dichteriſch zu ſeyn, oder, wenn der Artcharakter die Obermacht behält, es tritt aus ſeiner Gattung, und wird gemeine Natur, um nur Natur zu bleiben. Das erſte dürfte der Fall mit den vornehmſten ſentimentaliſchen Dichtern in der alten römiſchen Welt und in neueren Zeiten ſeyn. In einem andern Weltalter gebohren, unter einen andern Himmel verpflanzt, würden ſie, die uns jetzt

durch Ideen rühren, durch individuelle Wahrheit und naive Schönheit bezaubert haben. Vor dem zweyten möchte ſich ſchwerlich ein Dichter vollkommen ſchüzzen können, der in einer gemeinen Welt die Natur nicht verlaſſen kann.

Die wirkliche Natur nehmlich; aber von dieſer kann die wahre Natur, die das Subjekt naiver Dichtungen iſt, nicht ſorgfältig genug unterſchieden werden. Wirkliche Natur exiſtirt überall, aber wahre Natur iſt deſto ſeltener, denn dazu gehört eine innere Nothwendigkeit des Daſeyns. Wirkliche Natur iſt jeder, noch ſo gemeine Ausbruch der Leidenſchaft, er mag auch wahre Natur ſeyn, aber eine wahre menſchliche iſt er nicht; denn dieſe erfordert einen Antheil des ſelbſtſtändigen Vermögens an jeder Äuſſerung, deſſen Ausdruck jedesmal Würde iſt. Wirkliche menſchliche Natur iſt jede moraliſche Niederträchtigkeit, aber wahre menſchliche Natur iſt ſie hoffentlich nicht; denn dieſe kann

nie anders als edel seyn. Es ist nicht zu übersehen, zu welchen Abgeschmacktheiten diese Verwechslung wirklicher Natur mit wahrer menschlicher Natur in der Critik wie in der Ausübung verleitet hat: welche Trivialitäten man in der Poesie gestattet, ja lobpreist, weil sie leider! wirkliche Natur sind: wie man sich freuet, Karrikaturen, die einen schon aus der wirklichen Welt herausängstigen, in der dichterischen sorgfältig aufbewahrt, und nach dem Leben konterfeyt zu sehen. Freylich darf der Dichter auch die schlechte Natur nachahmen und bey dem satyrischen bringt dieses ja der Begriff schon mit sich: aber in diesem Fall muss seine eigne schöne Natur den Gegenstand übertragen, und der gemeine Stoff den Nachahmer nicht mit sich zu Boden ziehen. Ist nur Er selbst, in dem Moment wenigstens wo er schildert, wahre menschliche Natur, so hat es nichts zu sagen, was er uns schildert: aber auch schlechterdings nur von einem solchen können wir ein treues Gemählde der Wirklichkeit vertra-

gen. Wehe uns Lefern, wenn die Fratze fich in der Fratze fpiegelt; wenn die Geiffel der Satyre in die Hände desjenigen fällt, den die Natur eine viel ernftlichere Peitfche zu führen beftimmte; wenn Menfchen, die entblöfst von allem, was man poetifchen Geift nennt, nur das Affentalent gemeiner Nachahmung befitzen, es auf Koften unfers Gefchmacks gräulich und fchrecklich üben!

Aber felbft dem wahrhaft naiven Dichter, fagte ich, kann die gemeine Natur gefährlich werden; denn endlich ift jene fchöne Zufammenftimmung zwifchen Empfinden und Denken, welche den Charakter deffelben ausmacht, doch nur eine Idee, die in der Wirklichkeit nie ganz erreicht wird, und auch bey den glücklichften Genies aus diefer Klaffe wird die Empfänglichkeit die Selbftthätigkeit immer um etwas überwiegen. Die Empfänglichkeit aber ift immer mehr oder weniger von dem äuffern Eindruck abhängig, und nur eine anhaltende Regfamkeit des pro-

duktiven Vermögens, welche von der menschlichen Natur nicht zu erwarten ist, würde verhindern können, daſs der Stoff nicht zuweilen eine blinde Gewalt über die Empfänglichkeit ausübte. So oft aber dieſs der Fall ist, wird aus einem dichterischen Gefühl ein gemeines *).

*) Wie sehr der naive Dichter von seinem Objekt abhänge, und wie viel, ja wie alles auf sein Empfinden ankomme, darüber kann uns die alte Dichtkunst die besten Belege geben. So weit die Natur in ihnen und ausser ihnen schön ist, sind es auch die Dichtungen der Alten; wird hingegen die Natur gemein, so ist auch der Geist aus ihren Dichtungen gewichen. Jeder Leser von feinem Gefühl muſs z. B. bey ihren Schilderungen der weiblichen Natur, des Verhältnisses zwischen beyden Geschlechtern und der Liebe insbesondere eine gewisse Leerheit und einen Ueberdruſs empfinden, den alle Wahrheit und Naivetät in der Darstellung nicht verbannen kann. Ohne der Schwärmerey das Wort zu reden, welche freylich die Natur nicht veredelt, sondern verläſst, wird man hoffentlich annehmen dürfen, daſs die Natur in Rücksicht auf jenes Verhältniſs der Geschlechter und den Affekt der Liebe eines edlern Charakters fähig ist, als ihr die Alten gegeben haben; auch kennt man die zufälligen Umstände, welche der Veredlung jener Empfindungen bey ihnen im Wege standen. Daſs

Kein Genie aus der naiven Klaſſe, von Homer bis auf Bodmer herab, hat dieſe Klippe ganz vermieden; aber frey-

es Beſchränktheit, nicht innere Nothwendigkeit war, was die Alten hierin auf einer niedrigern Stuffe feſt hielt, lehrt das Beiſpiel neuerer Poeten, welche ſoviel weiter gegangen ſind, als ihre Vorgänger, ohne doch die Natur zu übertreten. Die Rede iſt hier nicht von dem, was ſentimentaliſche Dichter aus dieſem Gegenſtande zu machen gewuſst haben, denn dieſe gehen über die Natur hinaus in das idealiſche und ihr Beyſpiel kann alſo gegen die Alten nichts beweiſen; bloſs davon iſt die Rede, wie der nehmliche Gegenſtand von wahrhaft naiven Dichtern, wie er z. B. in der Sakontala, in den Minneſängern, in manchen Ritterromanen und Ritterepopeen, wie er von Shakſpeare, von Fielding und mehrern andern, ſelbſt deutſchen Poeten behandelt iſt. Hier wäre nun für die Alten der Fall geweſen, einen von auſſen zu rohen Stoff von innen heraus, durch das Subjekt, zu vergeiſtigen, den poetiſchen Gehalt, der der äuſſern Empfindung gemangelt hatte, durch Reflexion nachzuholen, die Natur durch die Idee zu ergänzen, mit einem Worte, durch eine ſentimentaliſche Operation aus einem beſchränkten Objekt ein unendliches zu machen. Aber es waren naive, nicht ſentimentaliſche Dichtergenies; ihr Werk war alſo mit der äuſſern Empfindung geendigt.

lich ist sie denen am gefährlichsten, die sich einer gemeinen Natur von aussen zu erwehren haben, oder die durch Mangel an Disciplin von innen verwildert sind. Jenes ist Schuld, dass selbst gebildete Schriftsteller nicht immer von Plattheiten frey bleiben, und dieses verhinderte schon manches herrliche Talent, sich des Plazzes zu bemächtigen, zu dem die Natur es berufen hatte. Der Komödiendichter, dessen Genie sich am meisten von dem wirklichen Leben nährt, ist eben daher auch am meisten der Plattheit ausgesetzt, wie auch das Beyspiel des Aristophanes und Plautus, und fast aller der spätern Dichter lehret, die in die Fusstapfen derselben getreten sind. Wie tief lässt uns nicht der erhabene Shakespeare zuweilen sinken, mit welchen Trivialitäten quälen uns nicht Lope de Vega, Moliere, Regnard, Goldoni, in welchen Schlamm zieht uns nicht Holberg hinab. Schlegel, einer der geistreichsten Dichter unsers Vaterlandes, an dessen Genie es nicht lag, dass er nicht

unter den ersten in dieser Gattung glänzt, Gellert, ein wahrhaft naiver Dichter, so wie auch Rabener, Lessing selbst, wenn ich ihn anders hier nennen darf, Lessing der gebildete Zögling der Critik, und ein so wachsamer Richter seiner selbst — wie büssen sie nicht alle, mehr oder weniger, den geistlosen Charakter der Natur, die sie zum Stoff ihrer Satyre erwählten. Von den neuesten Schriftstellern in dieser Gattung nenne ich keinen, da ich keinen ausnehmen kann.

Und nicht genug, dass der naive Dichtergeist in Gefahr ist, sich einer gemeinen Wirklichkeit allzusehr zu nähern — durch die Leichtigkeit, mit der er sich äussert, und durch eben diese grössere Annäherung an das wirkliche Leben macht er noch dem gemeinen Nachahmer Muth, sich im poetischen Felde zu versuchen. Die sentimentalische Poesie, wiewohl von einer andern Seite gefährlich genug, wie ich hernach zeigen werde, hält wenigstens dieses Volk in Entfernung, weil

es nicht jedermanns Sache ist, sich zu Ideen zu erheben; die naive Poesie aber bringt es auf den Glauben, als wenn schon die blofse Empfindung, der blofse Humor, die blofse Nachahmung wirklicher Natur den Dichter ausmache. Nichts aber ist widerwärtiger, als wenn der platte Charakter sich einfallen läfst, liebenswürdig und naiv seyn zu wollen; er, der sich in alle Hüllen der Kunst stecken sollte, um seine ekelhafte Natur zu verbergen. Daher denn auch die unsäglichen Platituden, welche sich die Deutschen unter dem Titel von naiven und scherzhaften Liedern vorsingen lassen, und an denen sie sich bey einer wohlbesetzten Tafel ganz unendlich zu belustigen pflegen. Unter dem Freybrief der Laune, der Empfindung duldet man diese Armseligkeiten — aber einer Laune, einer Empfindung, die man nicht sorgfältig genug verbannen kann. Die Musen an der Pleisse bilden hier besonders einen eigenen kläglichen Chor, und ihnen wird von den Camönen an der Leine und

Elbe

Elbe in nicht beſſern Akkorden geantwortet *). So inſipid dieſe Scherze ſind, ſo kläglich läſst ſich der Affekt auf unſern tragiſchen Bühnen hören, welcher, anſtatt die wahre Natur nachzuahmen, nur den geiſtloſen und unedlen Ausdruck der wirklichen erreicht; ſo daſs es uns nach einem ſolchen Thränenmahle gerade zu

*) Die guten Freunde haben es ſehr übel aufgenommen, was ein Recenſent in der A. L. Z. vor etlichen Jahren an den Bürger'ſchen Gedichten getadelt hat; und der Ingrimm, womit ſie wider dieſen Stachel lecken, ſcheint zu erkennen zu geben, daſs ſie mit der Sache jenes Dichters ihre eigene zu verfechten glauben. Aber darin irren ſie ſich ſehr. Jene Rüge konnte bloſs einem wahren Dichtergenie gelten, das von der Natur reichlich ausgeſtattet war, aber verſäumt hatte, durch eigne Kultur jenes ſeltene Geſchenk auszubilden. Ein ſolches Individuum durfte und muſste man unter den höchſten Maaſsſtab der Kunſt ſtellen, weil es Kraft in ſich hatte, demſelben, ſobald es ernſtlich wollte, genug zu thun; aber es wäre lächerlich und grauſam zugleich, auf ähnliche Art mit Leuten zu verfahren, an welche die Natur nicht gedacht hat, und die mit jedem Produkt, das ſie zu Markte bringen, ein vollgültiges Teſtimonium paupertatis aufweiſen.

Muth ist, als wenn wir einen Besuch in Spitälern abgelegt oder Salzmanns menschliches Elend gelesen hätten. Noch viel schlimmer steht es um die satyrische Dichtkunst, und um den komischen Roman insbesondre, die schon ihrer Natur nach dem gemeinen Leben so nahe liegen, und daher billig, wie jeder Grenzposten, gerade in den besten Händen seyn sollten. Derjenige hat wahrlich den wenigsten Beruf, der Mahler seiner Zeit zu werden, der das Geschöpf und die Karrikatur derselben ist; aber da es etwas so leichtes ist, irgend einen lustigen Charakter, wär es auch nur einen dicken Mann unter seiner Bekanntschaft aufzujagen, und die Fratze mit einer groben Feder auf dem Papier abzureissen, so fühlen zuweilen auch die geschworenen Feinde alles poetischen Geistes den Kitzel, in diesem Fache zu stümpern, und einen Zirkel von würdigen Freunden mit der schönen Geburt zu ergötzen. Ein rein gestimmtes Gefühl freylich wird nie in Gefahr seyn, diese Erzeugnisse einer gemei-

nen Natur mit den geistreichen Früchten des naiven Genies zu verwechseln; aber an dieser reinen Stimmung des Gefühls fehlt es eben, und in den meisten Fällen will man bloss ein Bedürfniss befriedigt haben, ohne dass der Geist eine Forderung machte. Der so falsch verstandene, wiewohl an sich wahre Begriff, dass man sich bey Werken des schönen Geistes erhole, trägt das Seinige redlich zu dieser Nachsicht bey; wenn man es anders Nachsicht nennen kann, wo nichts höheres geahnet wird, und der Leser wie der Schriftsteller auf gleiche Art ihre Rechnung finden. Die gemeine Natur nehmlich, wenn sie angespannt worden, kann sich nur in der Leerheit erholen, und selbst ein hoher Grad von Verstand, wenn er nicht von einer gleichmässigen Kultur der Empfindungen unterstützt ist, ruht von seinem Geschäfte nur in einem geistlosen Sinnengenuss aus.

Wenn sich das dichtende Genie über alle zufälligen Schranken, welche von

jedem bestimmten Zustande unzertrennlich sind, mit freyer Selbstthätigkeit muss erheben können, um die menschliche Natur in ihrem absoluten Vermögen zu erreichen, so darf es sich doch auf der andern Seite nicht über die nothwendigen Schranken hinwegsetzen, welche der Begriff einer menschlichen Natur mit sich bringt; denn das Absolute, aber nur innerhalb der Menschheit ist seine Aufgabe und seine Sphäre. Wir haben gesehen, dass das naive Genie zwar nicht in Gefahr ist, diese Sphäre zu überschreiten, wohl aber sie nicht ganz zu erfüllen, wenn es einer äussern Nothwendigkeit oder dem zufälligen Bedürfniss des Augenblicks zu sehr auf Unkosten der innern Nothwendigkeit Raum giebt. Das sentimentalische Genie hingegen ist der Gefahr ausgesetzt, über dem Bestreben, alle Schranken von ihr zu entfernen, die menschliche Natur ganz und gar aufzuheben, und sich nicht bloss, was es darf und soll, über jede bestimmte und begrenzte Wirklichkeit hinweg zu der abso-

luten Möglichkeit zu erheben oder zu idealisiren, sondern über die Möglichkeit selbst noch hinauszugehen oder zu schwärmen. Dieser Fehler der Überspannung ist eben so in der specifischen Eigenthümlichkeit seines Verfahrens wie der entgegengesetzte der Schlaffheit, in der eigenthümlichen Handlungsweise des naiven gegründet. Das naive Genie nehmlich läſst die Natur in sich unumschränkt walten, und da die Natur, in ihren einzelnen zeitlichen Äusserungen immer abhängig und bedürftig ist, so wird das naive Gefühl nicht immer exaltirt genug bleiben, um den zufälligen Bestimmungen des Augenblicks widerstehen zu können. Das sentimentalische Genie hingegen verläſst die Wirklichkeit, um zu Ideen aufzusteigen und mit freyer Selbstthätigkeit seinen Stoff zu beherrschen; da aber die Vernunft ihrem Gesetze nach immer zum Unbedingten strebt, so wird das sentimentalische Genie nicht immer nüchtern genug bleiben, um sich ununterbrochen und gleichförmig in-

nerhalb der Bedingungen zu halten, welche der Begriff einer menſchlichen Natur mit ſich führt, und an welche die Vernunft auch in ihrem freyeſten Wirken hier immer gebunden bleiben muſs. Dieſes könnte nur durch einen verhältniſsmäſsigen Grad von Empfänglichkeit geſchehen, welche aber in dem ſentimentaliſchen Dichtergeiſte von der Selbſtthätigkeit eben ſo ſehr überwogen wird, als ſie in dem Naiven die Selbſtthätigkeit überwiegt. Wenn man daher an den Schöpfungen des naiven Genies zuweilen den Geiſt vermiſst, ſo wird man bey den Geburten des ſentimentaliſchen oft vergebens nach dem Gegenſtande fragen. Beyde werden alſo, wiewohl auf ganz entgegengeſetzte Weiſe, in den Fehler der Leerheit verfallen; denn ein Gegenſtand ohne Geiſt und ein Geiſtesſpiel ohne Gegenſtand ſind beyde ein Nichts in dem äſthetiſchen Urtheil.

Alle Dichter, welche ihren Stoff zu einſeitig aus der Gedankenwelt ſchöpfen,

und mehr durch eine innere Ideenfülle als durch den Drang der Empfindung zum poetischen Bilden getrieben werden, sind mehr oder weniger in Gefahr, auf diesen Abweg zu gerathen. Die Vernunft zieht bey ihren Schöpfungen die Grenzen der Sinnenwelt viel zu wenig zu Rath und der Gedanke wird immer weiter getrieben, als die Erfahrung ihm folgen kann. Wird er aber so weit getrieben, dass ihm nicht nur keine bestimmte Erfahrung mehr entsprechen kann, (denn bis dahin darf und muss das Idealschöne gehen) sondern dass er den Bedingungen aller möglichen Erfahrung überhaupt widerstreitet, und dass folglich, um ihn wirklich zu machen, die menschliche Natur ganz und gar verlassen werden müsste, dann ist es nicht mehr ein poetischer, sondern ein überspannter Gedanke: vorausgesetzt nehmlich, dass er sich als darstellbar und dichterisch angekündiget habe; denn hat er dieses nicht, so ist es schon genug, wenn er sich nur nicht selbst widerspricht. Widerspricht er sich selbst, so ist er nicht mehr Überspan-

nung, sondern Unsinn; denn was überhaupt nicht ist, das kann auch sein Maafs nicht überschreiten. Kündigt er sich aber gar nicht als ein Objekt für die Einbildungskraft an, so ist er eben so wenig Überspannung; denn das blofse Denken ist grenzenlos und was keine Grenze hat, kann auch keine überschreiten. Überspannt kann also nur dasjenige genannt werden, was zwar nicht die logische aber die sinnliche Wahrheit verletzt, und auf diese doch Anspruch macht. Wenn daher ein Dichter den unglücklichen Einfall hat, Naturen, die schlechthin übermenschlich sind, und auch nicht anders vorgestellt werden dürfen, zum Stoff seiner Schilderung zu erwählen, so kann er sich vor dem Überspannten nur dadurch sicher stellen, dafs er das Poetische aufgiebt und es gar nicht einmal unternimmt, seinen Gegenstand durch die Einbildungskraft ausführen zu lassen. Denn thäte er dieses, so würde entweder diese ihre Grenzen auf den Gegenstand übertragen, und aus einem absoluten Objekt ein beschränk-

tes menſchliches machen (was z. B. alle griechiſchen Gottheiten ſind und auch ſeyn ſollen); oder der Gegenſtand würde der Einbildungskraft ihre Grenzen nehmen, d. h. er würde ſie aufheben, worin eben das Überſpannte beſteht.

Man muſs die überſpannte Empfindung von dem Überſpannten in der Darſtellung unterſcheiden; nur von der erſten iſt hier die Rede. Das Objekt der Empfindung kann unnatürlich ſeyn, aber ſie ſelbſt iſt Natur, und muſs daher auch die Sprache derſelben führen. Wenn alſo das Überſpannte in der Empfindung aus Wärme des Herzens und einer wahrhaft dichteriſchen Anlage flieſsen kann, ſo zeugt das Überſpannte in der Darſtellung jederzeit von einem kalten Herzen und ſehr oft von einem poetiſchen Unvermögen. Es iſt alſo kein Fehler, vor welchem das ſentimentaliſche Dichtergenie gewarnt werden müſste, ſondern der bloſs dem unberufenen Nachahmer deſſelben drohet, daher er auch die Begleitung

des Platten, Geistlosen, ja des Niedrigen keineswegs verschmäht. Die überspannte Empfindung ist gar nicht ohne Wahrheit, und als wirkliche Empfindung muss sie auch nothwendig einen realen Gegenstand haben. Sie läſst daher auch, weil sie Natur ist, einen einfachen Ausdruck zu, und wird vom Herzen kommend auch das Herz nicht verfehlen. Aber da ihr Gegenstand nicht aus der Natur geschöpft, sondern durch den Verstand einseitig und künstlich hervorgebracht ist, so hat er auch bloss logische Realität, und die Empfindung ist also nicht rein menschlich. Es ist keine Täuschung, was Heloise für Abelard, was Petrarch für seine Laura, was S. Preux für seine Julie, was Werther für seine Lotte fühlt, und was Agathon, Phanias, Peregrinus Proteus (den Wielandischen meine ich) für ihre Ideale empfinden; die Empfindung ist wahr, nur der Gegenstand ist ein gemachter und liegt ausserhalb der menschlichen Natur. Hätte sich ihr Gefühl bloss an die sinnliche Wahrheit der Gegenstände

gehalten, so würde es jenen Schwung nicht haben nehmen können; hingegen würde ein bloss willkürliches Spiel der Phantasie ohne allen innern Gehalt auch nicht im Stande gewesen seyn, das Herz zu bewegen, denn das Herz wird nur durch Vernunft bewegt. Diese Überspannung verdient also Zurechtweisung, nicht Verachtung, und wer darüber spottet, mag sich wohl prüfen, ob er nicht vielleicht aus Herzlosigkeit so klug, aus Vernunftmangel so verständig ist. So ist auch die überspannte Zärtlichkeit im Punkt der Galanterie und der Ehre, welche die Ritterromane, besonders die spanischen charakterisirt, so ist die skrupulöse, bis zur Kostbarkeit getriebene Delikatesse in den französischen und englischen sentimentalischen Romanen (von der besten Gattung) nicht nur subjektiv wahr, sondern auch in objektiver Rücksicht nicht gehaltlos; es sind echte Empfindungen, die wirklich eine moralische Quelle haben, und die nur darum verwerflich sind, weil sie die Grenzen menschlicher Wahrheit über-

schreiten. Ohne jene moralische Realität — wie wäre es möglich, dass sie mit solcher Stärke und Innigkeit könnten mitgetheilt werden, wie doch die Erfahrung lehrt. Dasselbe gilt auch von der moralischen und religiösen Schwärmerey, und von der exaltirten Freyheits- und Vaterlandsliebe. Da die Gegenstände dieser Empfindungen immer Ideen sind und in der äussern Erfahrung nicht erscheinen, (denn was z. B. den politischen Enthusiasten bewegt, ist nicht was er siehet, sondern was er denkt) so hat die selbstthätige Einbildungskraft eine gefährliche Freyheit und kann nicht, wie in andern Fällen, durch die sinnliche Gegenwart ihres Objekts in ihre Grenzen zurückgewiesen werden. Aber weder der Mensch überhaupt noch der Dichter insbesondre darf sich der Gesetzgebung der Natur anders entziehen, als um sich unter die entgegengesetzte der Vernunft zu begeben; nur für das Ideal darf er die Wirklichkeit verlassen, denn an einem von diesen beyden Ankern muss die Freyheit befestiget seyn. Aber der

Weg von der Erfahrung zum Ideale ift fo weit, und dazwifchen liegt die Phantafie mit ihrer zügellofen Willkür. Es ift daher unvermeidlich, dafs der Menfch überhaupt wie der Dichter insbefondere, wenn er fich durch die Freyheit feines Verftandes aus der Herrfchaft der Gefühle begiebt, ohne durch Gefetze der Vernunft dazu getrieben zu werden, d. h. wenn er die Natur aus blofser Freyheit verläfst, folang ohne Gefetz ift, mithin der Phantafterey zum Raube dahingegeben wird.

Dafs fowohl ganze Völker als einzelne Menfchen, welche der fichern Führung der Natur fich entzogen haben, fich wirklich in diefem Falle befinden, lehrt die Erfahrung, und eben diefe ftellt auch Beyfpiele genug von einer ähnlichen Verirrung in der Dichtkunft auf. Weil der ächte fentimentalifche Dichtungstrieb, um fich zum Idealen zu erheben, über die Grenzen wirklicher Natur hinausgehen mufs, fo geht der unechte über jede Gren-

ze überhaupt hinaus, und überredet sich, als wenn schon das wilde Spiel der Imagination die poetische Begeisterung ausmache. Dem wahrhaften Dichtergenie, welches die Wirklichkeit nur um der Idee willen verläßet, kann dieses nie oder doch nur in Momenten begegnen, wo es sich selbst verloren hat; da es hingegen durch seine Natur selbst zu einer überspannten Empfindungsweise verführt werden kann. Es kann aber durch sein Beispiel andre zur Phantasterey verführen, weil Leser von reger Phantasie und schwachem Verstand ihm nur die Freyheiten absehen, die es sich gegen die wirkliche Natur herausnimmt, ohne ihm bis zu seiner hohen innern Nothwendigkeit folgen zu können. Es geht dem sentimentalischen Genie hier, wie wir bey dem naiven gesehen haben. Weil dieses durch seine Natur alles ausführte, was er thut, so will der gemeine Nachahmer an seiner eigenen Natur keine schlechtere Führerin haben. Meisterstücke aus der naiven Gattung werden daher gewöhnlich die plattesten und schmu-

zigſten Abdrücke gemeiner Natur, und Hauptwerke aus der ſentimentaliſchen ein zahlreiches Heer phantaſtiſcher Produktionen zu ihrem Gefolge haben, wie dieſes in der Litteratur eines jeden Volks leichtlich nachzuweiſen iſt.

Es ſind in Rückſicht auf Poeſie zwey Grundſätze im Gebrauch, die an ſich völlig richtig ſind, aber in der Bedeutung, worin man ſie gewöhnlich nimmt, einander gerade aufheben. Von dem erſten, „daſs die Dichtkunſt zum Vergnügen und zur Erholung diene“ iſt ſchon oben geſagt worden, daſs er der Leerheit und Platitude in poetiſchen Darſtellungen nicht wenig günſtig ſey; durch den andern Grundſatz „daſs ſie zur moraliſchen Veredlung des Menſchen diene“ wird das Überſpannte in Schutz genommen. Es iſt nicht überflüſſig, beyde Principien, welche man ſo häufig im Munde führt, oft ſo ganz unrichtig auslegt und so ungeſchickt anwendet, etwas näher zu beleuchten.

Wir nennen Erholung den Übergang von einem gewaltſamen Zuſtand zu demjenigen, der uns natürlich iſt. Es kommt mithin hier alles darauf an, worein wir unſern natürlichen Zuſtand ſetzen, und was wir unter einem gewaltſamen verſtehen. Setzen wir jenen lediglich in ein ungebundenes Spiel unſrer phyſiſchen Kräfte und in eine Befreyung von jedem Zwang, ſo iſt jede Vernunftthätigkeit, weil jede einen Widerſtand gegen die Sinnlichkeit ausübt, eine Gewalt, die uns geſchieht, und Geiſtesruhe mit ſinnlicher Bewegung verbunden, iſt das eigentliche Ideal der Erholung. Setzen wir hingegen unſern natürlichen Zuſtand in ein unbegrenztes Vermögen zu jeder menſchlichen Äuſſerung und in die Fähigkeit, über alle unſre Kräfte mit gleicher Freyheit diſponiren zu können, ſo iſt jede Trennung und Vereinzelung dieſer Kräfte ein gewaltſamer Zuſtand, und das Ideal der Erholung iſt die Wiederherſtellung unſeres Naturganzen nach einſeitigen Spannungen. Das erſte Ideal wird alſo lediglich

lich durch das Bedürfniſs der ſinnlichen Natur, das zweyte wird durch die Selbſtſtändigkeit der menſchlichen aufgegeben. Welche von dieſen beyden Arten der Erholung die Dichtkunſt gewähren dürfe und müſſe, möchte in der Theorie wohl keine Frage ſeyn; denn niemand wird gerne das Anſehen haben wollen, als ob er das Ideal der Menſchheit dem Ideale der Thierheit nachzuſetzen verſucht ſeyn könne. Nichts deſtoweniger ſind die Forderungen, welche man im wirklichen Leben an poetiſche Werke zu machen pflegt, vorzugsweiſe von dem ſinnlichen Ideal hergenommen, und in den meiſten Fällen wird nach dieſem — zwar nicht die Achtung beſtimmt, die man dieſen Werken erweiſt, aber doch die Neigung entſchieden und der Liebling gewählt. Der Geiſteszuſtand der mehreſten Menſchen iſt auf Einer Seite anſpannende und erſchöpfende Arbeit, auf der andern erſchlaffender Genuſs. Jene aber, wiſſen wir, macht das ſinnliche Bedürfniſs nach Geiſtesruhe und nach

einem Stillſtand des Wirkens ungleich dringender als das moraliſche Bedürfniſs nach Harmonie und nach einer abſoluten Freyheit des Wirkens, weil vor allen Dingen erſt die Natur befriedigt ſeyn muſs, ehe der Geiſt eine Forderung machen kann; dieſer bindet und lähmt die moraliſchen Triebe ſelbſt, welche jene Forderung aufwerfen muſsten. Nichts iſt daher der Empfänglichkeit für das wahre Schöne nachtheiliger als dieſe beyden nur allzugewöhnlichen Gemüthsſtimmungen unter den Menſchen, und es erklärt ſich daraus, warum ſo gar wenige, ſelbſt von den Beſſern, in äſthetiſchen Dingen ein richtiges Urtheil haben. Die Schönheit iſt das Produkt der Zuſammenſtimmung zwiſchen dem Geiſt und den Sinnen, es ſpricht zu allen Vermögen des Menſchen zugleich, und kann daher nur unter der Vorausſetzung eines vollſtändigen und freyen Gebrauchs aller ſeiner Kräfte empfunden und gewürdiget werden. Einen offenen Sinn, ein erweitertes Herz, einen friſchen und ungeſchwäch-

ten Geist muss man dazu mitbringen, seine ganze Natur muss man beysammen haben; welches keineswegs der Fall derjenigen ist, die durch abstraktes Denken in sich selbst getheilt, durch kleinliche Geschäftsformeln eingeengt, durch anstrengendes Aufmerken ermattet sind. Diese verlangen zwar nach einem sinnlichen Stoff, aber nicht um das Spiel der Denkkräfte daran fortzusetzen, sondern um es einzustellen. Sie wollen frey seyn, aber nur von einer Last, die ihre Trägheit ermüdete, nicht von einer Schranke, die ihre Thätigkeit hemmte.

Darf man sich also noch über das Glück der Mittelmäſsigkeit und Leerheit in ästhetischen Dingen, und über die Rache der schwachen Geister an dem wahren und energischen Schönen verwundern? Auf Erholung rechneten sie bey diesem, aber auf eine Erholung nach ihrem Bedürfniss und nach ihrem armen Begriff, und mit Verdruss entdecken sie, dass ihnen jetzt erst eine Kraftäusserung zugemuthet

wird, zu der ihnen auch in ihrem besten Moment das Vermögen fehlen möchte. Dort hingegen sind sie willkommen, wie sie sind, denn so wenig Kraft sie auch mitbringen, so brauchen sie doch noch viel weniger, um den Geist ihres Schriftstellers auszuschöpfen. Der Last des Denkens sind sie hier auf einmal entledigt, und die losgespannte Natur darf sich im seligen Genuss des Nichts, auf dem weichen Polster der Platitüde pflegen. In dem Tempel Thaliens und Melpomenens, so wie er bey uns bestelllt ist, thront die geliebte Göttin, empfängt in ihrem weiten Schooss den stumpfsinnigen Gelehrten und den erschöpften Geschäftsmann, und wiegt den Geist in einen magnetischen Schlaf, indem sie die erstarrten Sinne erwärmt, und die Einbildungskraft in einer süssen Bewegung schaukelt.

Und warum wollte man den gemeinen Köpfen nicht nachsehen, was selbst den Besten oft genug zu begegnen pflegt. Der Nachlass, welchen die Natur nach jeder

anhaltenden Spannung fordert und ſich auch ungefordert nimmt, (und nur für ſolche Momente pflegt man den Genuſs ſchöner Werke aufzuſparen) iſt der äſthetiſchen Urtheilskraft ſo wenig günſtig, daſs unter den eigentlich beſchäftigten Klaſſen nur äuſserſt wenige ſeyn werden, die in Sachen des Geſchmacks mit Sicherheit und, worauf hier ſo viel ankommt, mit Gleichförmigkeit urtheilen können. Nichts iſt gewöhnlicher, als daſs ſich die Gelehrten, den gebildeten Weltleuten gegenüber, in Urtheilen über die Schönheit die lächerlichſten Blöſsen geben, und daſs beſonders die Kunſtrichter von Handwerk der Spott aller Kenner ſind. Ihr verwahrloſtes, bald überſpanntes bald rohes Gefühl leitet ſie in den mehreſten Fällen falſch, und wenn ſie auch zu Vertheidigung deſſelben in der Theorie etwas aufgegriffen haben, ſo können ſie daraus nur technîſche (die Zweckmäſsigkeit eines Werks betreffende) nicht aber äſthetiſche Urtheile bilden, welche immer das Ganze umfaſſen müſſen, und bey denen

also die Empfindung entscheiden muss. Wenn sie endlich nur gutwillig auf die letztern Verzicht leisten und es bey dem erstern bewenden lassen wollten, so möchten sie immer noch Nutzen genug stiften, da der Dichter in seiner Begeisterung und der empfindende Leser im Moment des Genusses das Einzelne gar leicht vernachlässigen. Ein desto lächerlicheres Schauspiel ist es aber, wenn diese rohen Naturen, die es mit aller peinlichen Arbeit an sich selbst höchstens zu Ausbildung einer einzelnen Fertigkeit bringen, ihr dürftiges Individuum zum Repräsentanten des allgemeinen Gefühls aufstellen, und im Schweiss ihres Angesichts — über das Schöne richten.

Dem Begriff der Erholung, welche die Poesie zu gewähren habe, werden, wie wir gesehen, gewöhnlich viel zu enge Grenzen gesetzt, weil man ihn zu einseitig auf das blosse Bedürfniss der Sinnlichkeit zu beziehen pflegt. Gerade umgekehrt wird dem Begriff der Vered-

lung, welche der Dichter beabſichtigen ſoll, gewöhnlich ein viel zu weiter Umfang gegeben, weil man ihn zu einſeitig nach der bloſsen Idee beſtimmt.

Der Idee nach geht nehmlich die Veredlung immer ins Unendliche, weil die Vernunft in ihren Forderungen ſich an die nothwendigen Schranken der Sinnenwelt nicht bindet, und nicht eher als bey dem abſolut Vollkommenen ſtille ſteht. Nichts, worüber ſich noch etwas höheres denken läſst, kann ihr Genüge leiſten; vor ihrem ſtrengen Gerichte entſchuldigt kein Bedürfniſs der endlichen Natur: ſie erkennt keine andern Grenzen an, als des Gedankens, und an dieſem wiſſen wir, daſs er ſich über alle Grenzen der Zeit und des Raumes ſchwingt. Ein ſolches Ideal der Veredlung, welches die Vernunft in ihrer reinen Geſetzgebung vorzeichnet, darf ſich alſo der Dichter eben ſo wenig als jenes niedrige Ideal der Erholung, welches die Sinnlichkeit aufſtellt, zum Zwecke ſetzen, da er die Menſchheit zwar von

allen zufälligen Schranken befreyen soll, aber ohne ihren Begriff aufzuheben und ihre nothwendigen Grenzen zu verrükken. Was er über diese Linien hinaus sich erlaubt, ist Überspannung, und zu dieser eben wird er nur allzuleicht durch einen falsch verstandenen Begriff von Veredlung verleitet. Aber das schlimme ist, dafs er sich selbst zu dem wahren Ideal menschlicher Veredlung nicht wohl erheben kann, ohne noch einige Schritte über dasselbe hinaus zu gerathen. Um nehmlich dahin zu gelangen, mufs er die Wirklichkeit verlassen, denn er kann es, wie jedes Ideal, nur aus innern und moralischen Quellen schöpfen. Nicht in der Welt, die ihn umgiebt und im Geräusch des handelnden Lebens, in seinem Herzen nur trifft er es an, und nur in der Stille einsamer Betrachtung findet er sein Herz. Aber diese Abgezogenheit vom Leben wird nicht immer blofs die zufälligen — sie wird öfters auch die nothwendigen und unüberwindlichen Schranken der Menschheit aus seinen Augen rücken,

und indem er die reine Form ſucht, wird er in Gefahr ſeyn, allen Gehalt zu verlieren. Die Vernunft wird ihr Geſchäft viel zu abgeſondert von der Erfahrung treiben, und was der contemplative Geiſt auf dem ruhigen Wege des Denkens aufgefunden, wird der handelnde Menſch auf dem drangvollen Wege des Lebens nicht in Erfüllung bringen können. So bringt gewöhnlich eben das den Schwärmer hervor, was allein im Stande war, den Weiſen zu bilden, und der Vorzug des letztern möchte wohl weniger darin beſtehen, daſs er das erſte nicht geworden, als darin, daſs er es nicht geblieben iſt.

Da es alſo weder dem arbeitenden Theile der Menſchen überlaſſen werden darf, den Begriff der Erholung nach ſeinem Bedürfniſs, noch dem contemplativen Theile, den Begriff der Veredlung nach ſeinen Speculationen zu beſtimmen, wenn jener Begriff nicht zu phyſiſch und der Poeſie zu unwürdig, dieſer nicht zu hyperphyſiſch und der Poeſie zu überſchwenglich

ausfallen soll — diese beyden Begriffe aber, wie die Erfahrung lehrt, das allgemeine Urtheil über Poesie und poetische Werke regieren, so müssen wir uns, um sie auslegen zu lassen, nach einer Klasse von Menschen umsehen, welche ohne zu arbeiten thätig ist, und idealisiren kann, ohne zu schwärmen; welche alle Realitäten des Lebens mit den wenigstmöglichen Schranken desselben in sich vereiniget, und vom Strome der Begebenheiten getragen wird, ohne der Raub desselben zu werden. Nur eine solche Klasse kann das schöne Ganze menschlicher Natur, welches durch jede Arbeit augenblicklich, und durch ein arbeitendes Leben anhaltend zerstört wird, aufbewahren, und in allem, was rein menschlich ist, durch ihre Gefühle dem allgemeinen Urtheil Gesetze geben. Ob eine solche Klasse wirklich existire, oder vielmehr ob diejenige, welche unter ähnlichen äussern Verhältnissen wirklich existirt, diesem Begriffe auch im Innern entspreche, ist eine andre Frage, mit der ich hier nichts zu schaffen

habe. Entſpricht ſie demſelben nicht, ſo hat ſie bloſs ſich ſelbſt anzuklagen, da die entgegengeſetzte arbeitende Klaſſe wenigſtens die Genugthuung hat, ſich als ein Opfer ihres Berufs zu betrachten. In einer ſolchen Volksklaſſe (die ich aber hier bloſs als Idee aufſtelle, und keineswegs als ein Faktum bezeichnet haben will) würde ſich der naive Charakter mit dem ſentimentaliſchen alſo vereinigen, daſs jedes den andern vor ſeinem Extreme bewahrte, und indem der erſte das Gemüth vor Überſpannung ſchützte, der andere es vor Erſchlaffung ſicher ſtellte. Denn endlich müſſen wir es doch geſtehen, daſs weder der naive noch der ſentimentaliſche Charakter. für ſich allein betrachtet, das Ideal ſchöner Menſchlichkeit ganz erſchöpfen, das nur aus der innigen Verbindung beyder hervorgehen kann.

Zwar ſo lange man beyde Charaktere bis zum dichteriſchen exaltirt, wie wir ſie auch bisher betrachtet haben, verliert ſich vieles von den ihnen adhärirenden

Schranken und auch ihr Gegensatz wird immer weniger merklich, in einem je höhern Grade sie poetisch werden; denn die poetische Stimmung ist ein selbstständiges Ganze, in welchem alle Unterschiede und alle Mängel verschwinden. Aber eben darum, weil es nur der Begriff des poetischen ist, in welchem beyde Empfindungsarten zusammentreffen können, so wird ihre gegenseitige Verschiedenheit und Bedürftigkeit in demselben Grade merklicher, als sie den poetischen Charakter ablegen; und diess ist der Fall im gemeinen Leben. Je tiefer sie zu diesem herabsteigen, desto mehr verlieren sie von ihrem generischen Charakter, der sie einander näher bringt, bis zuletzt in ihren Karrikaturen nur der Artcharakter übrig bleibt, der sie einander entgegensetzt.

Dieses führt mich auf einen sehr merkwürdigen psychologischen Antagonism unter den Menschen in einem sich kultivirenden Jahrhundert: einen Antagonism, der, weil er radikal und in der innern

Gemüthsform gegründet ist, eine schlimmere Trennung unter den Menschen anrichtet, als der zufällige Streit der Interessen je hervorbringen könnte, der dem Künstler und Dichter alle Hoffnung benimmt, allgemein zu gefallen und zu rühren, was doch seine Aufgabe ist, der es dem Philosophen, auch wenn er alles gethan hat, unmöglich macht, allgemein zu überzeugen, was doch der Begriff einer Philosophie mit sich bringt, der es endlich dem Menschen im praktischen Leben niemals vergönnen wird, seine Handlungsweise allgemein gebilliget zu sehen: kurz einen Gegensatz, welcher Schuld ist, daſs kein Werk des Geistes und keine Handlung des Herzens bey Einer Klasse ein entscheidendes Glück machen kann, ohne eben dadurch bey der andern sich einen Verdammungsspruch zuzuziehen. Dieser Gegensatz ist ohne Zweifel so alt, als der Anfang der Kultur und dürfte vor dem Ende derselben schwerlich anders als in einzelnen seltenen Subjekten, deren es hoffentlich immer gab

und immer geben wird, beygelegt werden; aber obgleich zu seinen Wirkungen auch diese gehört, daſs er jeden Versuch zu seiner Beylegung vereitelt, weil kein Theil dahin zu bringen ist, einen Mangel auf seiner Seite und eine Realität auf der andern einzugestehen, so ist es doch immer Gewinn genug, eine so wichtige Trennung bis zu ihrer letzten Quelle zu verfolgen, und dadurch den eigentlichen Punkt des Streits wenigstens auf eine einfachere Formel zu bringen.

Man gelangt am besten zu dem wahren Begriff dieses Gegensatzes, wenn man, wie ich eben bemerkte, sowohl von dem naiven als von dem sentimentalischen Charakter absondert, was beyde poetisches haben. Es bleibt alsdann von dem erstern nichts übrig, als, in Rücksicht auf das Theoretische, ein nüchterner Beobachtungsgeist und eine feste Anhänglichkeit an das gleichförmige Zeugniſs der Sinne; in Rücksicht auf das Praktische eine resignirte Unterwerfung unter die

Nothwendigkeit (nicht aber unter die blinde Nöthigung) der Natur: eine Ergebung alſo in das, was iſt und was ſeyn muſs. Es bleibt von dem ſentimentaliſchen Charakter nichts übrig, als (im theoretiſchen) ein unruhiger Speculationsgeiſt, der auf das Unbedingte in allen Erkenntniſſen dringt, im praktiſchen ein moraliſcher Rigorism, der auf dem Unbedingten in Willenshandlungen beſtehet. Wer ſich zu der erſten Klaſſe zählt, kann ein Realiſt, und wer zur andern, ein Idealiſt genannt werden; bey welchen Namen man ſich aber weder an den guten noch ſchlimmen Sinn, den man in der Metaphyſik damit verbindet, erinnern darf *).

*) Ich bemerke, um jeder Miſsdeutung vorzubeugen, daſs es bey dieſer Eintheilung ganz und gar nicht darauf abgeſehen iſt, eine Wahl zwiſchen beyden, folglich eine Begünſtigung des Einen mit Ausſchlieſsung des andern zu veranlaſſen. Gerade dieſe Ausſchlieſsung, welche ſich in der Erfahrung ſindet, bekämpfe ich; und das Reſultat der gegenwärtigen Betrachtungen wird der Beweis ſeyn, daſs nur durch die vollkommen gleiche Einſchlieſsung beyder dem Vernunftbegriffe der Menſchheit kann Ge-

Da der Realist durch die Nothwendigkeit der Natur sich bestimmen läfst, der Idealist durch die Nothwendigkeit der Vernunft sich bestimmt, so mufs zwischen beyden dasselbe Verhältnifs Statt finden, welches zwischen den Wirkungen der Natur und den Handlungen der Vernunft angetroffen wird. Die Natur, wissen wir, obgleich eine unendliche Gröfse im Ganzen, zeigt sich in jeder einzelnen Wirkung abhängig und bedürftig; nur in dem All ihrer Erscheinungen drückt sie einen selbstständigen grofsen Charakter aus. Alles Individuelle in ihr ist nur deswegen, weil etwas anderes ist; nichts springt aus sich

nüge geleistet werden. Uebrigens nehme ich beyde in ihrem würdigsten Sinn und in der ganzen Fülle ihres Begriffs, der nur immer mit der Reinheit desselben, und mit Beybehaltung ihrer specifischen Unterschiede bestehen kann. Auch wird es sich zeigen, dafs ein hoher Grad menschlicher Wahrheit sich mit beyden verträgt und dafs ihre Abweichungen von einander zwar im einzelnen, aber nicht im Ganzen, zwar der Form aber nicht dem Gehalt nach eine Veränderung machen.

ſich ſelbſt, alles nur aus dem vorhergehenden Moment hervor, um zu einem folgenden zu führen. Aber eben dieſe gegenſeitige Beziehung der Erſcheinungen auf einander ſichert einer jeden das Daſeyn durch das Daſeyn der andern, und von der Abhängigkeit ihrer Wirkungen iſt die Stätigkeit und Nothwendigkeit derſelben unzertrennlich. Nichts iſt frey in der Natur, aber auch nichts iſt willkürlich in derſelben.

Und gerade ſo zeigt ſich der Realiſt, ſowohl in ſeinem Wiſſen als in ſeinem Thun. Auf alles, was bedingungsweiſe exiſtirt, erſtreckt ſich der Kreis ſeines Wiſſens und Wirkens, aber nie bringt er es auch weiter als zu bedingten Erkenntniſſen, und die Regeln, die er ſich aus einzelnen Erfahrungen bildet, gelten, in ihrer ganzen Strenge genommen, auch nur Einmal, erhebt er die Regel des Augenblicks zu einem allgemeinen Geſetz, ſo wird er ſich unausbleiblich in Irrthum ſtürzen. Will daher der Realiſt in ſeinem

Wissen zu etwas unbedingtem gelangen, so muss er es auf dem nehmlichen Wege versuchen, auf dem die Natur ein unendliches wird, nehmlich auf dem Wege des Ganzen und in dem All der Erfahrung. Da aber die Summe der Erfahrung nie völlig abgeschlossen wird, so ist eine comparative Allgemeinheit das höchste, was der Realist in seinem Wissen erreicht. Auf die Wiederkehr ähnlicher Fälle baut er seine Einsicht, und wird daher richtig urtheilen in allem, was in der Ordnung ist; in allem hingegen, was zum erstenmal sich darstellt, kehrt seine Weisheit zu ihrem Anfang zurück.

Was von dem Wissen des Realisten gilt, das gilt auch von seinem (moralischen) Handeln. Sein Charakter hat Moralität, aber diese liegt, ihrem reinen Begriffe nach, in keiner einzelnen That, nur in der ganzen Summe seines Lebens. In jedem besondern Fall wird er durch äussere Ursachen und durch äussere Zwecke bestimmt werden; nur dass jene Ursachen

nicht zufällig; jene Zwecke nicht augenblicklich ſind, ſondern aus dem Naturganzen ſubjektiv fließen, und auf daſſelbe ſich objektiv beziehen. Die Antriebe ſeines Willens ſind alſo zwar in rigoriſtiſchem Sinne weder frey genug, noch moraliſch lauter genug, weil ſie etwas anders als den bloſſen Willen zu ihrer Urſache und etwas anders als das bloſse Geſetz zu ihrem Gegenſtand haben; aber es ſind eben ſo wenig blinde und materialiſtiſche Antriebe, weil dieſes andre das abſolute Ganze der Natur, folglich etwas ſelbſtſtändiges und nothwendiges iſt. So zeigt ſich der gemeine Menſchenverſtand, der vorzügliche Antheil des Realiſten, durchgängig im Denken und im Betragen. Aus dem einzelnen Falle ſchöpft er die Regel ſeines Urtheils, aus einer innern Empfindung die Regel ſeines Thuns; aber mit glücklichem Inſtinkt weiſs er von beyden alles Momentane und Zufällige zu ſcheiden. Bey dieſer Methode fährt er im Ganzen vortreflich und wird ſchwerlich einen bedeutenden Fehler ſich vorzuwer-

sen haben; nur auf Gröſse und Würde möchte er in keinem besondern Fall Anspruch machen können. Diese ist nur der Preis der Selbstständigkeit und Freyheit, und davon sehen wir in seinen einzelnen Handlungen zu wenige Spuren.

Ganz anders verhält es sich mit dem Idealisten, der aus sich selbst und aus der bloſsen Vernunft seine Erkenntnisse und Motive nimmt. Wenn die Natur in ihren einzelnen Wirkungen immer abhängig und beschränkt erscheint, so legt die Vernunft den Charakter der Selbstständigkeit und Vollendung gleich in jede einzelne Handlung. Aus sich selbst schöpft sie alles, und auf sich selbst bezieht sie alles. Was durch sie geschieht, geschieht nur um ihrentwillen; eine absolute Gröſse ist jeder Begriff, den sie aufstellt, und jeder Entschluſs, den sie bestimmt. Und eben so zeigt sich auch der Idealist, soweit er diesen Nahmen mit Recht führt, in seinem Wissen, wie in seinem Thun. Nicht mit Erkenntnissen zufrieden, die bloſs unter bestimmten

Vorausſetzungen gültig ſind, ſucht er bis zu Wahrheiten zu dringen, die nichts mehr vorausſetzen und die Vorausſetzung von allem andern ſind. Ihn befriedigt nur die philoſophiſche Einſicht, welche alles bedingte Wiſſen auf ein unbedingtes zurückführt, und an dem Nothwendigen in dem menſchlichen Geiſt alle Erfahrung befeſtiget; die Dinge, denen der Realiſt ſein Denken unterwirft, muſs er Sich, ſeinem Denkvermögen unterwerfen. Und er verfährt hierin mit völliger Befugniſs, denn wenn die Geſetze des menſchlichen Geiſtes nicht auch zugleich die Weltgeſetze wären, wenn die Vernunft endlich ſelbſt unter der Erfahrung ſtünde, ſo würde auch keine Erfahrung möglich ſeyn.

Aber er kann es bis zu abſoluten Wahrheiten gebracht haben, und dennoch in ſeinen Kenntniſſen dadurch nicht viel gefördert ſeyn. Denn alles freylich ſteht zuletzt unter nothwendigen und allgemeinen Geſetzen, aber nach zufälligen und beſondern Regeln wird jedes einzelne re-

giert; und in der Natur iſt alles einzeln. Er kann alſo mit ſeinem philoſophiſchen Wiſſen das Ganze beherrſchen, und für das Beſondre, für die Ausübung, dadurch nichts gewonnen haben: ja, indem er überall auf die oberſten Gründe dringt, durch die alles möglich wird, kann er die nächſten Gründe, durch die alles wirklich wird, leicht verſäumen; indem er überall auf das Allgemeine ſein Augenmerk richtet, welches die verſchiedenſten Fälle einander gleich macht, kann er leicht das Beſondre vernachläſſigen, wodurch ſie ſich von eiander unterſcheiden. Er wird alſo ſehr viel mit ſeinem Wiſſen umfaſſen können, und vielleicht eben deſswegen wenig faſſen, und oft an Einſicht verlieren; was er an Überſicht gewinnt. Daher kommt es, daſs, wenn der ſpeculative Verſtand den gemeinen um ſeiner Beſchränktheit willen verachtet, der gemeine Verſtand den ſpeculativen ſeiner Leerheit wegen verlacht; denn die Erkenntniſſe verlieren immer an beſtimmtem Gehalt, was ſie an Umfang gewinnen.

In der moralischen Beurtheilung wird man bey dem Idealisten eine reinere Moralität im Einzelnen, aber weit weniger moralische Gleichförmigkeit im Ganzen, finden. Da er nur in so fern Idealist heisst, als er aus reiner Vernunft seine Bestimmungsgründe nimmt, die Vernunft aber in jeder ihrer Äusserungen sich absolut beweist, so tragen schon seine einzelnen Handlungen, sobald sie überhaupt nur moralisch sind, den ganzen Charakter moralischer Selbstständigkeit und Freyheit, und giebt es überhaupt nur im wirklichen Leben eine wahrhaft sittliche That, die es auch vor einem rigoristischen Urtheil bliebe, so kann sie nur von dem Idealisten ausgeübt werden. Aber je reiner die Sittlichkeit seiner einzelnen Handlungen ist, desto zufälliger ist sie auch; denn Stätigkeit und Nothwendigkeit ist zwar der Charakter der Natur, aber nicht der Freyheit. Nicht zwar, als ob der Idealism mit der Sittlichkeit je in Streit gerathen könnte, welches sich widerspricht; sondern weil die menschliche Natur eines consequenten

Idealism gar nicht fähig ist. Wenn sich der Realist, auch in seinem moralischen Handeln, einer physischen Nothwendigkeit ruhig und gleichförmig unterordnet, so muss der Idealist einen Schwung nehmen, er muss augenblicklich seine Natur exaltiren, und er vermag nichts, als in sofern er begeistert ist. Alsdann freylich vermag er auch desto mehr, und sein Betragen wird einen Charakter von Hoheit und Grösse zeigen, den man in den Handlungen des Realisten vergeblich sucht. Aber das wirkliche Leben ist keineswegs geschickt, jene Begeisterung in ihm zu wekken und noch viel weniger sie gleichförmig zu nähren. Gegen das Absolutgrosse, von dem er jedesmal ausgeht, macht das Absolutkleine des einzelnen Falles, auf den er es anzuwenden hat, einen gar zu starken Absatz. Weil sein Wille der Form nach immer auf das Ganze gerichtet ist, so will er ihn, der Materie nach, nicht auf Bruchstücke richten, und doch sind es mehrentheils nur geringfügige Leistungen, wodurch er seine moralische Gesinnung be-

weiſen kann. So geſchieht es denn nicht ſelten, daſs er über dem unbegrenzten Ideale den begrenzten Fall der Anwendung überſiehet, und von einem Maximum erfüllt, das Minimum verabſäumt, aus dem allein doch alles Groſse in der Wirklichkeit erwächſt.

Will man alſo dem Realiſten Gerechtigkeit wiederfahren laſſen, ſo muſs man ihn nach dem ganzen Zuſammenhang ſeines Lebens richten; will man ſie dem Idealiſten erweiſen, ſo muſs man ſich an einzelne Äuſserungen deſſelben halten, aber man muſs dieſe erſt herauswählen. Das gemeine Urtheil, welches ſo gern nach dem Einzelnen entſcheidet, wird daher über den Realiſten gleichgültig ſchweigen, weil ſeine einzelnen Lebensakte gleich wenig Stoff zum Lob und zum Tadel geben; über den Idealiſten hingegen wird es immer Parthey ergreifen, und zwiſchen Verwerfung und Bewunderung ſich theilen, weil in dem einzelnen ſein Mangel und ſeine Stärke liegt.

Es ist nicht zu vermeiden, dass bey einer so großen Abweichung in den Principien beyde Partheyen in ihren Urtheilen einander nicht oft gerade entgegengesetzt seyn, und, wenn sie selbst in den Objekten und Resultaten übereinträfen, nicht in den Gründen auseinander seyn sollten. Der Realist wird fragen, wozu eine Sache gut sey? und die Dinge nach dem, was sie werth sind, zu taxiren wissen: der Idealist wird fragen, ob sie gut sey? und die Dinge nach dem taxiren, was sie würdig sind. Von dem, was seinen Werth und Zweck in sich selbst hat (das Ganze jedoch immer ausgenommen) weiss und hält der Realist nicht viel; in Sachen des Geschmacks wird er dem Vergnügen, in Sachen der Moral wird er der Glückseligkeit das Wort reden, wenn er diese gleich nicht zur Bedingung des sittlichen Handelns macht; auch in seiner Religion vergisst er seinen Vortheil nicht gern, nur dass er denselben in dem Ideale des höchsten Guts veredelt und heiligt. Was er liebt, wird

er zu beglücken, der Idealist wird es zu veredeln suchen. Wenn daher der Realist in seinen politischen Tendenzen den Wohlstand bezweckt, gesetzt dass er auch von der moralischen Selbstständigkeit des Volks etwas kosten sollte, so wird der Idealist, selbst auf Gefahr des Wohlstandes, die Freyheit zu seinem Augenmerk machen. Unabhängigkeit des Zustandes ist jenem, Unabhängigkeit von dem Zustande ist diesem das höchste Ziel, und dieser charakteristische Unterschied lässt sich durch ihr beyderseitiges Denken und Handeln verfolgen. Daher wird der Realist seine Zuneigung immer dadurch beweisen, dass er giebt, der Idealist dadurch, dass er empfängt; durch das, was er in seiner Grossmuth aufopfert, verräth jeder, was er am höchsten schätzt. Der Idealist wird die Mängel seines Systems mit seinem Individuum und seinem zeitlichen Zustand bezahlen, aber er achtet dieses Opfer nicht; der Realist büsst die Mängel des seinigen mit seiner persönlichen Würde, aber er er-

fährt nichts von dieſem Opfer. Sein Syſtem bewährt ſich an allem, wovon er Kundſchaft hat, und wornach er ein Bedürfniſs empfindet — was bekümmern ihn Güter, von denen er keine Ahnung und an die er keinen Glauben hat? Genug für ihn, er iſt im Beſitze, die Erde iſt ſein, und es iſt Licht in ſeinem Verſtande, und Zufriedenheit wohnt in ſeiner Bruſt. Der Idealiſt hat lange kein ſo gutes Schickſal. Nicht genug, daſs er oft mit dem Glücke zerfällt, weil er verſäumte, den Moment zu ſeinem Freunde zu machen, er zerfällt auch mit ſich ſelbſt; weder ſein Wiſſen, noch ſein Handeln kann ihm Genüge thun. Was er von ſich fordert, iſt ein Unendliches, aber beſchränkt iſt alles, was er leiſtet. Dieſe Strenge, die er gegen ſich ſelbſt beweiſt, verläugnet er auch nicht in ſeinem Betragen gegen andre. Er iſt zwar groſsmüthig, weil er ſich Andern gegenüber ſeines Individuums weniger erinnert, aber er iſt öfters unbillig, weil er das Individuum eben ſo leicht in andern überſieht. Der Realiſt hingegen

ist weniger grofsmüthig, aber er ist billiger, da er alle Dinge mehr in ihrer Begrenzung beurtheilt. Das Gemeine, ja selbst das Niedrige im Denken und Handeln kann er verzeihen, nur das Willkürliche, das Eccentrische nicht; der Idealist hingegen ist ein geschworner Feind alles Kleinlichen und Platten, und wird sich selbst mit dem Extravaganten und Ungeheuern versöhnen, wenn es nur von einem grofsen Vermögen zeugt. Jener beweist sich als Menschenfreund, ohne eben einen sehr hohen Begriff von den Menschen und der Menschheit zu haben; dieser denkt von der Menschheit so grofs, dafs er darüber in Gefahr kommt, die Menschen zu verachten.

Der Realist für sich allein würde den Kreis der Menschheit nie über die Grenzen der Sinnenwelt hinaus erweitert, nie den menschlichen Geist mit seiner selbstständigen Gröfse und Freyheit bekannt gemacht haben; alles Absolute in der Menschheit ist ihm nur eine schöne Schi-

märe und der Glaube daran nicht viel besser als Schwärmerey, weil er den Menschen niemals in seinem reinen Vermögen, immer nur in einem bestimmten und eben darum begrenzten Wirken erblickt. Aber der Idealist für sich allein würde eben so wenig die sinnlichen Kräfte cultivirt und den Menschen als Naturwesen ausgebildet haben, welches doch ein gleich wesentlicher Theil seiner Bestimmung, und die Bedingung aller moralischen Veredlung ist. Das Streben des Idealisten geht viel zu sehr über das sinnliche Leben und über die Gegenwart hinaus; für das Ganze nur, für die Ewigkeit will er säen und pflanzen; und vergisst darüber, dass das Ganze nur der vollendete Kreis des Individuellen, dass die Ewigkeit nur eine Summe von Augenblicken ist. Die Welt, wie der Realist sie um sich herum bilden möchte, und wirklich bildet, ist ein wohlangelegter Garten, worin alles nützt, alles seine Stelle verdient, und was nicht Früchte trägt verbannt ist; die Welt unter den Händen des Idealisten ist eine weniger be-

nutzte, aber in einem gröſseren Charakter ausgeführte Natur. Jenem fällt es nicht ein, daſs der Menſch noch zu etwas anderm da ſeyn könne, als wohl und zufrieden zu leben; und daſs er nur deſswegen Wurzeln ſchlagen ſoll, um ſeinen Stamm in die Höhe zu treiben. Dieſer denkt nicht daran, daſs er vor allen Dingen wohl leben muſs, um gleichförmig gut und edel zu denken, und daſs es auch um den Stamm gethan iſt, wenn die Wurzeln fehlen.

Wenn in einem Syſtem etwas ausgelaſſen iſt, wornach doch ein dringendes und nicht zu umgehendes Bedürfniſs in der Natur ſich vorfindet, ſo iſt die Natur nur durch eine Inconſequenz gegen das Syſtem zu befriedigen. Einer ſolchen Inconſequenz machen auch hier beyde Theile ſich ſchuldig, und ſie beweiſt, wenn es bis jetzt noch zweifelhaft geblieben ſeyn könnte, zugleich die Einſeitigkeit beyder Syſteme und den reichen Gehalt der menſchlichen Natur. Von dem Idea-

listen brauch ich es nicht erst insbesondere darzuthun, dass er nothwendig aus seinem System treten muss, sobald er eine bestimmte Wirkung bezweckt; denn alles bestimmte Daseyn steht unter zeitlichen Bedingungen und erfolgt nach empirischen Gesetzen. In Rücksicht auf den Realisten hingegen könnte es zweifelhafter scheinen, ob er nicht auch schon innerhalb seines Systems allen nothwendigen Forderungen der Menschheit Genüge leisten kann. Wenn man den Realisten fragt: warum thust du was recht ist und leidest was nothwendig ist? so wird er im Geist seines Systems darauf antworten: weil es die Natur so mit sich bringt, weil es so seyn muss. Aber damit ist die Frage noch keineswegs beantwortet, denn es ist nicht davon die Rede, was die Natur mit sich bringt, sondern was der Mensch will; denn er kann ja auch nicht wollen, was seyn muss. Man kann ihn also wieder fragen: Warum willst du denn, was seyn muss? Warum unterwirft sich dein freyer Wille dieser Naturnothwendigkeit, da er sich ihr eben

eben so gut, (wenn gleich ohne Erfolg, von dem hier auch gar nicht die Rede ist) entgegensetzen könnte, und sich in Millionen deiner Brüder derselben wirklich entgegensetzt? Du kannst nicht sagen, weil alle andern Naturwesen sich derselben unterwerfen, denn du allein hast einen Willen, ja du fühlst, dass deine Unterwerfung eine freywillige seyn soll. Du unterwirfst dich also, wenn es freywillig geschieht, nicht der Naturnothwendigkeit selbst, sondern der Idee derselben; denn jene zwingt dich bloss blind, wie sie den Wurm zwingt, deinem Willen aber kann sie nichts anhaben, da du, selbst von ihr zermalmt, einen andern Willen haben kannst. Woher bringst du aber jene Idee der Naturnothwendigkeit? aus der Erfahrung doch wohl nicht, die dir nur einzelne Naturwirkungen, aber keine Natur (als Ganzes) und nur einzelne Wirklichkeiten aber keine Nothwendigkeit liefert. Du gehst also über die Natur hinaus, und bestimmst dich idealistisch, so oft du entweder moralisch handeln oder nur

nicht **blind leiden** willst. Es ist also offenbar, daſs der Realist würdiger handelt, als er seiner Theorie nach zugiebt, so wie der Idealist erhabener denkt, als er handelt. Ohne es sich selbst zu gestehen, beweist jener durch die ganze Haltung seines Lebens die Selbstständigkeit, dieser durch einzelne Handlungen die Bedürftigkeit der menschlichen Natur.

Einem aufmerksamen und parteylosen Leser werde ich nach der hier gegebenen Schilderung (deren Wahrheit auch derjenige eingestehen kann, der das Resultat nicht annimmt) nicht erst zu beweisen brauchen, daſs das Ideal menschlicher Natur unter beyde vertheilt, von keinem aber völlig erreicht ist. Erfahrung und Vernunft haben beyde ihre eigenen Gerechtsame, und keine kann in das Gebiet der andern einen Eingriff thun, ohne entweder für den innern oder äuſsern Zustand des Menschen schlimme Folgen anzurichten. Die Erfahrung allein kann uns lehren, was unter gewissen Bedingungen ist,

was unter beſtimmten Vorausſetzungen erfolgt, was zu beſtimmten Zwecken geſchehen muſs. Die Vernunft allein kann uns hingegen lehren, was ohne alle Bedingung gilt, und was nothwendig ſeyn muſs. Maſsen wir uns nun an, mit unſerer bloſsen Vernunft über das äuſsere Daſeyn der Dinge etwas ausmachen zu wollen, ſo treiben wir bloſs ein leeres Spiel und das Reſultat wird auf Nichts hinauslaufen; denn alles Daſeyn ſteht unter Bedingungen und die Vernunft beſtimmt unbedingt. Laſſen wir aber ein zufälliges Ereigniſs über dasjenige entſcheiden, was ſchon der bloſse Begriff unſers eigenen Seyns mit ſich bringt, ſo machen wir uns ſelber zu einem leeren Spiele des Zufalls und unſre Perſönlichkeit wird auf Nichts hinauslaufen. In dem erſten Fall iſt es alſo um den W e r t h (den zeitlichen Gehalt) unſers Lebens, in dem zweyten um die W ü r d e (den moraliſchen Gehalt) unſers Lebens gethan.

Zwar haben wir in der bisherigen Schilderung dem Realiſten einen morali-

schen Werth und dem Idealisten einen Erfahrungsgehalt zugestanden, aber blofs in sofern beyde nicht ganz consequent verfahren und die Natur in ihnen mächtiger wirkt als das System. Obgleich aber beyde dem Ideal vollkommener Menschheit nicht ganz entsprechen, so ist zwischen beyden doch der wichtige Unterschied, dafs der Realist zwar dem Vernunftbegriff der Menschheit in keinem einzelnen Falle Genüge leistet, dafür aber dem Verstandesbegriff derselben auch niemals widerspricht, der Idealist hingegen zwar in einzelnen Fällen dem höchsten Begriff der Menschheit näher kommt, dagegen aber nicht selten sogar unter dem niedrigsten Begriffe derselben bleibet. Nun kommt es aber in der Praxis des Lebens weit mehr darauf an, dafs das Ganze gleichförmig menschlich gut als dafs das Einzelne zufällig göttlich sey — und wenn also der Idealist ein geschickteres Subjekt ist, und von dem, was der Menschheit möglich ist, einen grofsen Begriff zu erwecken und Achtung für ihre Bestim-

mung einzuflöfsen, fo kann nur der Realift fie mit Stätigkeit in der Erfahrung ausführen, und die Gattung in ihren ewigen Grenzen erhalten. Jener ift zwar ein edleres aber ein ungleich weniger vollkommenes Wefen; diefer erfcheint zwar durchgängig weniger edel, aber er ift dagegen defto vollkommener; denn das Edle liegt fchon in dem Beweis eines grofsen Vermögens, aber das Vollkommene liegt in der Haltung des Ganzen und in der wirklichen That.

Was von beyden Charakteren in ihrer beften Bedeutung gilt, das wird noch merklicher in ihren beyderfeitigen Karrikaturen. Der wahre Realism ift wohlthätig in feinen Wirkungen und nur weniger edel in feiner Quelle; der falfche ift in feiner Quelle verächtlich und in feinen Wirkungen nur etwas weniger verderblich. Der wahre Realift nehmlich unterwirft fich zwar der Natur und ihrer Nothwendigkeit; aber der Natur als einem Ganzen, aber ihrer ewigen und abfoluten

Nothwendigkeit, nicht ihren blinden und augenblicklichen Nöthigungen. Mit Freyheit umfaſst und befolgt er ihr Gesetz, und immer wird er das Individuelle dem Allgemeinen unterordnen; daher kann es auch nicht fehlen, daſs er mit dem ächten Idealisten in dem endlichen Resultat übereinkommen wird, wie verschieden auch der Weg ist, welchen beyde dazu einschlagen. Der gemeine Empiriker hingegen unterwirft sich der Natur als einer Macht, und mit wahlloser blinder Ergebung. Auf das Einzelne sind seine Urtheile, seine Bestrebungen beschränkt; er glaubt und begreift nur, was er betastet, er schätzt nur, was ihn sinnlich verbessert. Er ist daher auch weiter nichts, als was die äussern Eindrücke zufällig aus ihm machen wollen, seine Selbstheit ist unterdrückt, und als Mensch hat er absolut keinen Werth und keine Würde. Aber als Sache ist er noch immer etwas, er kann noch immer zu etwas gut seyn. Eben die Natur, der er sich blindlings überliefert, läſst ihn nicht ganz sinken; ihre ewi-

gen Grenzen ſchützen ihn, ihre unerſchöpflichen Hülfsmittel retten ihn, ſobald er ſeine Freyheit nur ohne allen Vorbehalt aufgiebt. Obgleich er in dieſem Zuſtand von keinen Geſetzen weiſs, ſo walten dieſe doch unerkannt über ihm, und wie ſehr auch ſeine einzelnen Beſtrebungen mit dem Ganzen im Streit liegen mögen, ſo wird ſich dieſes doch unfehlbar dagegen zu behaupten wiſſen. Es giebt Menſchen genug, ja wohl ganze Völker, die in dieſem verächtlichen Zuſtande leben, die bloſs durch die Gnade des Naturgeſetzes, ohne alle Selbſtheit beſtehen, und daher auch nur zu etwas gut ſind, aber daſs ſie auch nur leben und beſtehen beweiſt, daſs dieſer Zuſtand nicht ganz gehaltlos iſt.

Wenn dagegen ſchon der wahre Idealism in ſeinen Wirkungen unſicher und öfters gefährlich iſt, ſo iſt der falſche in den ſeinigen ſchrecklich. Der wahre Idealiſt verläſst nur deſswegen die Natur und Erfahrung, weil er hier das unwandelbare

und unbedingt nothwendige nicht findet, wornach die Vernunft ihn doch ſtreben heiſst; der Phantaſt verläſst die Natur aus bloſser Willkühr, um dem Eigenſinne der Begierden und den Launen der Einbildungskraft deſto ungebundener nachgeben zu können. Nicht in die Unahängigkeit von phyſiſchen Nöthigungen, in die Losſprechung von moraliſchen ſetzt er ſeine Freyheit. Der Phantaſt verläugnet alſo nicht bloſs den menſchlichen — er verläugnet allen Charakter, er iſt völlig ohne Geſetz, er iſt alſo gar nichts und dient auch zu gar nichts. Aber eben darum, weil die Phantaſterey keine Ausſchweifung der Natur, ſondern der Freyheit iſt, alſo aus einer an ſich achtungswürdigen Anlage entſpringt, die ins unendliche perfektibel iſt, ſo führt ſie auch zu einem unendlichen Fall in eine bodenloſe Tiefe, und kann nur in einer völligen Zerſtörung ſich endigen.

II.

Über Anmuth und Würde.

Die griechische Fabel legt der Göttin der Schönheit einen Gürtel bey, der die Kraft besitzt, dem, der ihn trägt, Anmuth zu verleihen, und Liebe zu erwerben. Eben diese Gottheit wird von den Huldgöttinnen oder den Grazien begleitet.

Die Griechen unterschieden also die Anmuth und die Grazien noch von der Schönheit, da sie solche durch Attribute ausdrückten, die von der Schönheitsgöttin zu trennen waren. Alle Anmuth ist schön, denn der Gürtel des Liebreizes ist ein Eigenthum der Göttin von Gnidus; aber nicht alles Schöne ist

Anmuth, denn auch ohne diesen Gürtel bleibt Venus, was sie ist.

Nach eben dieser Allegorie ist es die Schönheitsgöttin allein, die den Gürtel des Reizes trägt und verleiht. Juno, die herrliche Königin des Himmels, muſs jenen Gürtel erst von der Venus entlehnen, wenn sie den Jupiter auf dem Ida bezaubern will. Hoheit also, selbst wenn ein gewisser Grad von Schönheit sie schmückt, (den man der Göttin Jupiters keineswegs abspricht) ist ohne Anmuth nicht sicher, zu gefallen; denn nicht von ihren eignen Reizen, sondern von dem Gürtel der Venus erwartet die hohe Götterkönigin den Sieg über Jupiters Herz.

Die Schönheitsgöttin kann aber doch ihren Gürtel entäussern und seine Kraft auf das Minderschöne übertragen. Anmuth ist also kein ausschlieſsendes Prärogativ des Schönen, sondern kann auch, obgleich immer nur aus der Hand des Schönen, auf das Minderschöne, ja selbst auf das Nichtschöne, übergehen.

Die nehmlichen Griechen empfahlen demjenigen, dem bey allen übrigen Geistesvorzügen die Anmuth, das Gefällige, fehlte, den Grazien zu opfern. Diese Göttinnen wurden also von ihnen zwar als Begleiterinnen des schönen Geschlechts vorgestellt, aber doch als solche, die auch dem Mann gewogen werden können, und die ihm, wenn er gefallen will, unentbehrlich sind.

Was ist aber nun die Anmuth, wenn sie sich mit dem Schönen zwar am liebsten, aber doch nicht ausschliessend, verbindet? wenn sie zwar von dem Schönen herstammt, aber die Wirkungen desselben auch an dem Nichtschönen offenbart? wenn die Schönheit zwar ohne sie bestehen, aber durch sie allein Neigung einflößen kann?

Das zarte Gefühl der Griechen unterschied frühe schon, was die Vernunft noch nicht zu verdeutlichen fähig war, und, nach einem Ausdruck strebend, erborgte es von der Einbildungskraft Bilder, da ihm der Verstand noch

keine Begriffe darbieten konnte. Jener Mythus ist daher der Achtung des Philosophen werth, der sich ohnehin damit begnügen muſs, zu den Anschauungen, in welchen der reine Natursinn seine Entdeckungen niederlegt, die Begriffe aufzusuchen, oder mit andern Worten, die Bilderschrift der Empfindungen zu erklären.

Entkleidet man die Vorstellung der Griechen von ihrer allegorischen Hülle, so scheint sie keinen andern, als folgenden Sinn einzuschliessen.

Anmuth ist eine bewegliche Schönheit; eine Schönheit nehmlich, die an ihrem Subjekte zufällig entstehen und eben so aufhören kann. Dadurch unterscheidet sie sich von der fixen Schönheit, die mit dem Subjekte selbst nothwendig gegeben ist. Ihren Gürtel kann Venus abnehmen und der Juno augenblicklich überlassen; ihre Schönheit würde sie nur mit ihrer Person weggeben können. Ohne ihren Gürtel ist sie nicht mehr die reizende Venus, ohne Schönheit ist sie nicht Venus mehr.

Dieser Gürtel, als das Symbol der beweglichen Schönheit, hat aber das ganz besondere, dass er der Person, die damit geschmückt wird, die objektive Eigenschaft der Anmuth verleiht; und unterscheidet sich dadurch von jedem andern Schmuck, der nicht die Person selbst, sondern bloss den Eindruck derselben subjektiv, in der Vorstellung eines Andern, verändert. Es ist der ausdrückliche Sinn des griechischen Mythus, dass sich die Anmuth in eine Eigenschaft der Person verwandle, und dass die Trägerin des Gürtels wirklich liebenswürdig sey, nicht bloss so *scheine*.

Ein Gürtel, der nicht mehr ist als ein zufälliger äusserlicher Schmuck, scheint allerdings kein ganz passendes Bild zu seyn, die *persönliche* Eigenschaft der Anmuth zu bezeichnen; aber eine persönliche Eigenschaft, die zugleich als zertrennbar von dem Subjekte gedacht wird, konnte nicht wohl anders, als durch eine zufällige Zierde versinnlicht werden, die

ſich unbeſchadet der Perſon von ihr trennen läſst.

Der Gürtel des Reizes wirkt alſo nicht natürlich, weil er in dieſem Fall an der Perſon ſelbſt nichts verändern könnte, ſondern er wirkt magiſch, das iſt, ſeine Kraft wird über alle Naturbedingungen erweitert. Durch dieſe Auskunft (die freylich nicht mehr iſt als ein Behelf) ſollte der Widerſpruch gehoben werden, in den das Darſtellungsvermögen ſich jederzeit unvermeidlich verwickelt, wenn es für das, was auſserhalb der Natur im Reiche der Freyheit liegt, in der Natur einen Ausdruck ſucht.

Wenn nun der Gürtel des Reizes eine objektive Eigenſchaft ausdrückt, die ſich von ihrem Subjekte abſondern läſst, ohne deswegen etwas an der Natur deſſelben zu verändern, ſo kann er nichts anders als Schönheit der Bewegung bezeichnen; denn Bewegung iſt die einzige Veränderung, die mit einem Gegenſtand vorgehen kann, ohne ſeine Identität aufzuheben.

Schönheit der Bewegung ist ein Begriff, der beyden Forderungen Genüge leistet, die in dem angeführten Mythus enthalten sind. Sie ist erstlich objektiv und kommt dem Gegenstande selbst zu, nicht bloss der Art, wie wir ihn aufnehmen. Sie ist zweytens etwas zufälliges an demselben, und der Gegenstand bleibt übrig, auch wenn wir diese Eigenschaft von ihm wegdenken.

Der Gürtel des Reizes verliert auch bey dem Minderschönen, und selbst bey dem Nichtschönen seine magische Kraft nicht; das heisst, auch das Minderschöne, auch das Nichtschöne kann sich schön bewegen.

Die Anmuth, sagt der Mythus, ist etwas zufälliges an ihrem Subjekt; daher können nur zufällige Bewegungen diese Eigenschaft haben. An einem Ideal der Schönheit müssen alle nothwendigen Bewegungen schön seyn, weil sie, als nothwendig, zu seiner Natur gehören; die Schönheit dieser Bewegungen ist also schon mit dem Begriff der

Venus gegeben, die Schönheit der zufälligen ist hingegen eine Erweiterung dieses Begriffs. Es giebt eine Anmuth der Stimme, aber keine Anmuth des Athemholens.

Ist aber jede Schönheit der zufälligen Bewegungen Anmuth?

Dafs der griechische Mythus Anmuth und Grazien nur auf die Menschheit einschränke, wird kaum einer Erinnerung bedürfen; er geht sogar noch weiter, und schliefst selbst die Schönheit der Gestalt in die Grenzen der Menschengattung ein, unter welcher der Grieche bekanntlich auch seine Götter begreift. Ist aber die Anmuth nur ein Vorrecht der Menschenbildung, so kann keine derjenigen Bewegungen darauf Anspruch machen, die der Mensch auch mit dem, was blofs Natur ist, gemein hat. Könnten also die Locken an einem schönen Haupte sich mit Anmuth bewegen, so wäre kein Grund mehr vorhanden, warum nicht auch die Äste eines Baumes, die Wellen eines Stroms, die Saaten eines Kornfeldes, die Gliedmaafsen der

der Thiere, ſich mit Anmuth bewegen ſollten. Aber die Göttin von Gnidus repräſentirt nur die menſchliche Gattung, und da, wo der Menſch weiter nichts als ein Naturding und Sinnenweſen iſt, da hört ſie auf für ihn Bedeutung zu haben.

Willkürlichen Bewegungen allein kann alſo Anmuth zukommen, aber auch unter dieſen nur denjenigen, die ein Ausdruck moraliſcher Empfindungen ſind. Bewegungen, welche keine andere Quelle als die Sinnlichkeit haben, gehören bey aller Willkürlichkeit doch nur der Natur an, die für ſich allein ſich nie bis zur Anmuth erhebet. Könnte ſich die Begierde mit Anmuth, der Inſtinkt mit Grazie äuſsern, ſo würden Anmuth und Grazie nicht mehr fähig und würdig ſeyn, der Menſchheit zu einem Ausdruck zu dienen.

Und doch iſt es die Menſchheit allein, in die der Grieche alle Schönheit und Vollkommenheit einſchlieſst. Nie darf ſich ihm die Sinnlichkeit ohne Seele zeigen, und ſeinem humanen Gefühle

ist es gleich unmöglich, die rohe Thierheit und die Intelligenz zu vereinzeln. Wie er jeder Idee sogleich einen Leib anbildet und auch das Geistigste zu verkörpern strebt, so fordert er von jeder Handlung des Instinkts an dem Menschen zugleich einen Ausdruck seiner sittlichen Bestimmung. Dem Griechen ist die Natur nie bloſs Natur, darum darf er auch nicht erröthen, sie zu ehren; ihm ist die Vernunft niemals bloſs Vernunft, darum darf er auch nicht zittern, unter ihren Maaſsstab zu treten. Natur und Sittlichkeit, Materie und Geist, Erde und Himmel flieſsen wunderbar schön in seinen Dichtungen zusammen. Er führte die Freyheit, die nur im Olympus zu Hause ist, auch in die Geschäfte der Sinnlichkeit ein, und dafür wird man es ihm hingehen lassen, daſs er die Sinnlichkeit in den Olympus versetzte.

Dieser zärtliche Sinn der Griechen nun, der das Materielle immer nur unter der Begleitung des Geistigen duldet, weiſs

von keiner willkürlichen Bewegung am Menſchen, die nur der Sinnlichkeit allein angehörte, ohne zugleich ein Ausdruck des moraliſch empfindenden Geiſtes zu ſeyn. Daher iſt ihm auch die Anmuth nichts anders als ein ſolcher ſchöner Ausdruck der Seele in den willkürlichen Bewegungen. Wo alſo Anmuth Statt findet, da iſt die Seele das bewegende Princip, und in ihr iſt der Grund von der Schönheit der Bewegung enthalten. Und ſo löſt ſich denn jene mythiſche Vorſtellung in folgenden Gedanken auf: „Anmuth iſt eine Schönheit, die nicht von der Natur gegeben, ſondern von dem Subjekte ſelbſt hervorgebracht wird.“

Ich habe mich bis jetzt darauf eingeſchränkt, den Begriff der Anmuth aus der griechiſchen Fabel zu entwickeln, und, wie ich hoffe, ohne ihr Gewalt anzuthun. Jetzt ſey mir erlaubt zu verſuchen, was ſich auf dem Wege der philoſophiſchen Unterſuchung darüber ausmachen läſst, und ob es auch hier, wie

in soviel andern Fällen wahr ist, dass sich die philosophirende Vernunft weniger Entdeckungen rühmen kann, die der Sinn nicht schon dunkel geahndet, und die Poesie nicht geoffenbart hätte.

Venus, ohne ihren Gürtel und ohne die Grazien, repräsentirt uns das Ideal der Schönheit, so wie letztere aus den Händen der blossen Natur kommen kann, und, ohne die Einwirkung eines empfindenden Geistes, durch die plastischen Kräfte erzeugt wird. Mit Recht stellt die Fabel für diese Schönheit eine eigne Göttergestalt zur Repräsentantin auf, denn schon das natürliche Gefühl unterscheidet sie auf das strengste von derjenigen, die dem Einfluss eines empfindenden Geistes ihren Ursprung verdankt.

Es sey mir erlaubt diese von der blossen Natur, nach dem Gesetz der Nothwendigkeit gebildete Schönheit, zum Unterschied von der, welche sich nach Freyheitsbedingungen richtet, die Schönheit des Baues (architektonische Schön-

heit) zu benennen. Mit dieſem Nahmen will ich alſo denjenigen Theil der menſchlichen Schönheit bezeichnet haben, der nicht bloſs durch Naturkräfte ausgeführt worden (was von jeder Erſcheinung gilt), ſondern der auch nur allein durch Naturkräfte beſtimmt iſt.

Ein glückliches Verhältniſs der Glieder, flieſsende Umriſſe, ein lieblicher Teint, eine zarte Haut, ein feiner und freyer Wuchs, eine wohlklingende Stimme u. ſ. f. ſind Vorzüge, die man bloſs der Natur und dem Glück zu verdanken hat; der Natur, welche die Anlage dazu hergab, und ſelbſt entwickelte; dem Glück, — welches das Bildungsgeſchäft der Natur vor jeder Einwirkung feindlicher Kräfte beſchützte.

Dieſe Venus ſteigt ſchon ganz vollendet aus dem Schaume der Meers empor: vollendet, denn ſie iſt ein beſchloſſenes, ſtreng abgewogenes Werk der Nothwendigkeit, und als ſolches, keiner Varietät, keiner Erweiterung fähig. Da ſie nehmlich nichts anders iſt, als ein ſchö-

ner Vortrag der Zwecke, welche die Natur mit dem Menſchen beabſichtet, und daher jede ihrer Eigenſchaften durch den Begriff, der ihr zum Grund liegt, vollkommen entſchieden iſt, ſo kann ſie — der Anlage nach — als ganz gegeben beurtheilt werden, obgleich dieſe erſt unter Zeitbedingungen zur Entwickelung kommt.

Die architektoniſche Schönheit der menſchlichen Bildung muſs von der techniſchen Vollkommenheit derſelben wohl unterſchieden werden. Unter der letztern hat man das Syſtem der Zwecke ſelbſt zu verſtehen, ſo wie ſie ſich unter einander zu einem oberſten Endzweck vereinigen; unter der erſtern hingegen bloſs eine Eigenſchaft der Darſtellung dieſer Zwecke, ſo wie ſie ſich dem anſchauenden Vermögen in der Erſcheinung offenbaren. Wenn man alſo von der Schönheit ſpricht, ſo wird weder der materielle Werth dieſer Zwecke noch die formale Kunſtmäſsigkeit ihrer Verbindung dabey in Betrachtung gezogen. Das

anſchauende Vermögen hält ſich einzig nur an die Art des Erſcheinens, ohne auf die logiſche Beſchaffenheit ſeines Objekts die geringſte Rückſicht zu nehmen. Ob alſo gleich die architektoniſche Schönheit des menſchlichen Baues durch den Begriff, der demſelben zum Grund liegt, und durch die Zwecke bedingt iſt, welche die Natur mit ihm beabſichtet, ſo iſolirt doch das äſthetiſche Urtheil ſie völlig von dieſen Zwecken, und nichts, als was der Erſcheinung unmittelbar und eigenthümlich angehört, wird in die Vorſtellung der Schönheit aufgenommen.

Man kann daher auch nicht ſagen, daſs die Würde der Menſchheit die Schönheit des menſchlichen Baues erhöhe. In unſer Urtheil über die letztern kann die Vorſtellung der erſtern zwar einfließen, aber alsdann hört es zugleich auf, ein reinäſthetiſches Urtheil zu ſeyn. Die Technik der menſchlichen Geſtalt iſt allerdings ein Ausdruck ſeiner Beſtimmung, und als ein ſolcher darf und ſoll ſie uns mit

Achtung erfüllen. Aber diese Technik wird nicht dem Sinn, sondern dem Verstande vorgestellt; sie kann nur gedacht werden, nicht erscheinen. Die architektonische Schönheit hingegen kann nie ein Ausdruck seiner Bestimmung seyn, da sie sich an ein ganz andres Vermögen wendet, als dasjenige ist, welches über jene Bestimmung zu entscheiden hat.

Wenn daher dem Menschen, vorzugsweise vor allen übrigen technischen Bildungen der Natur, Schönheit beygelegt wird, so ist diess nur in sofern wahr, als er schon in der blossen Erscheinung diesen Vorzug behauptet, ohne dass man sich dabey seiner Menschheit zu erinnern brauche. Denn da dieses letzte nicht anders als vermittelst eines Begriffs geschehen könnte, so würde nicht der Sinn, sondern der Verstand über die Schönheit Richter seyn, welches einen Widerspruch einschliesst. Die Würde seiner sittlichen Bestimmung kann also der Mensch nicht

in Anschlag bringen, seinen Vorzug als Intelligenz kann er nicht geltend machen, wenn er den Kreis der Schönheit behaupten will; hier ist er nichts als ein Ding im Raume, nichts als Erscheinung unter Erscheinungen. Auf seinen Rang in der Ideenwelt wird in der Sinnenwelt nicht geachtet, und wenn er in dieser die erste Stelle behaupten soll, so kann er sie nur dem, was in ihm Natur ist, zu verdanken haben.

Aber eben diese seine Natur ist, wie wir wissen, durch die Idee seiner Menschheit bestimmt worden, und so ist es denn mittelbar auch seine architektonische Schönheit. Wenn er sich also vor allen Sinnenwesen um ihn her durch höhere Schönheit unterscheidet, so ist er dafür unstreitig seiner menschlichen Bestimmung verpflichtet, welche den Grund enthält, warum er sich von den übrigen Sinnenwesen überhaupt nur unterscheidet. Aber nicht darum ist die menschliche Bildung schön, weil sie ein Ausdruck dieser hö-

heren Bestimmung ist, denn wäre dieses, so würde die nehmliche Bildung aufhören schön zu seyn, sobald sie eine niedrigere Bestimmung ausdrückte, so würde auch das Gegentheil dieser Bildung schön seyn, sobald man nur annehmen könnte, dass es jene höhere Bestimmung ausdrückte. Gesetzt aber, man könnte bey einer schönen Menschengestalt ganz und gar vergessen, was sie ausdrückt, man könnte ihr, ohne sie in der Erscheinung zu verändern, den rohen Instinkt eines Tigers unterschieben, so würde das Urtheil der Augen vollkommen dasselbe bleiben, und der Sinn würde den Tiger für das schönste Werk des Schöpfers erklären.

Die Bestimmung des Menschen, als einer Intelligenz, hat also an der Schönheit seines Baues nur in sofern einen Antheil, als ihre Darstellung, d. i. ihr Ausdruck in der Erscheinung zugleich mit den Bedingungen zusammentrifft, unter welchen das Schöne sich in der Sinnenwelt erzeugt. Die Schönheit selbst

nehmlich mufs jederzeit ein freyer Natureffekt bleiben, und die Vernunftidee, welche die Technik des menfchlichen Baues beftimmte, kann ihm nie Schönheit ertheilen, fondern blofs geftatten.

Man könnte mir zwar einwenden, dafs überhaupt alles, was in der Erfcheinung fich darftellt, durch Naturkräfte ausgeführt werde, und dafs diefes alfo kein ausfchliefsendes Merkmal des Schönen feyn könne. Es ift wahr, alle technifche Bildungen find hervorgebracht durch Natur, aber durch Natur find fie nicht technifch; wenigftens werden fie nicht fo beurtheilt. Technifch find fie nur durch den Verftand, und ihre technifche Vollkommenheit hat alfo fchon Exiftenz im Verftande, ehe fie in die Sinnenwelt hinübertritt, und zur Erfcheinung wird. Schönheit hingegen hat das ganz eigenthümliche, dafs fie in der Sinnenwelt nicht blofs dargeftellt wird, fondern auch in derfelben zuerft entfpringt; dafs die Natur fie nicht blofs ausdrückt, fondern auch

erschafft. Sie ist durchaus nur eine Eigenschaft des Sinnlichen, und auch der Künstler, der sie beabsichtet, kann sie nur in so weit erreichen, als er den Schein unterhält, daſs die Natur sie gebildet habe.

Die Technik des menschlichen Baues zu beurtheilen, muſs man die Vorstellung der Zwecke, denen sie gemäſs ist, zu Hülfe nehmen; dieſs hat man gar nicht nöthig, um die Schönheit dieses Baues zu beurtheilen. Der Sinn allein ist hier ein völlig kompetenter Richter, und dieſs könnte er nicht seyn, wenn nicht die Sinnenwelt (die sein einziges Objekt ist) alle Bedingungen der Schönheit enthielte, und also zu Erzeugung derselben vollkommen hinreichend wäre. Mittelbar freylich ist die Schönheit des Menschen in dem Begriff seiner Menschheit gegründet, weil seine ganze sinnliche Natur in diesem Begriffe gegründet ist, aber der Sinn, weiſs man, hält sich nur an das Unmittelbare, und für ihn ist es also gerade soviel, als wenn sie ein ganz unabhängiger Natureffekt wäre.

Nach dem bisherigen ſollte es nun ſcheinen, als wenn die Schönheit für die Vernunft durchaus kein Intereſſe haben könnte, da ſie bloſs in der Sinnenwelt entſpringt, und ſich auch nur an das ſinnliche Erkenntniſsvermögen wendet. Denn nachdem wir von dem Begriff derſelben als fremdartig abgeſondert haben, was die *Vorſtellung der Vollkommenheit* in unſer Urtheil über die Schönheit zu miſchen kaum unterlaſſen kann, ſo ſcheint dieſer nichts mehr übrig zu bleiben, wodurch ſie, der Gegenſtand eines vernünftigen Wohlgefallens ſeyn könnte. Nichts deſto weniger iſt es eben ſo ausgemacht, daſs das Schöne *der Vernunft gefällt*, als es entſchieden iſt, daſs es auf keiner ſolchen Eigenſchaft des Objektes beruht, die nur durch Vernunft zu entdecken wäre.

Um dieſen anſcheinenden Widerſpruch aufzulöſen, muſs man ſich erinnern, daſs es zweyerley Arten giebt, wodurch Erſcheinungen Objekte der Vernunft wer-

den, und Ideen ausdrücken können. Es ist nicht immer nöthig, dass die Vernunft diese Ideen aus den Erscheinungen herauszieht, sie kann sie auch in dieselben hineinlegen. In beyden Fällen wird die Erscheinung einem Vernunftbegriff adäquat seyn, nur mit dem Unterschied: dass in dem ersten Fall die Vernunft ihn schon objektiv darin findet, und ihn gleichsam von dem Gegenstand nur empfängt, weil der Begriff gesetzt werden muss, um die Beschaffenheit und oft selbst um die Möglichkeit des Objekts zu erklären; dass sie hingegen in dem zweyten Fall das, was unabhängig von ihrem Begriff in der Erscheinung gegeben ist, selbstthätig zu einem Ausdruck desselben macht, und also etwas bloss sinnliches übersinnlich behandelt. Dort ist also die Idee mit dem Gegenstande objektiv nothwendig, hier hingegen höchstens subjektiv nothwendig verknüpft. Ich brauche nicht zu sagen, dass ich jenes von der Vollkommenheit, dieses von der Schönheit verstehe.

Da es alſo in dem zweyten Fall, in Anſehung des ſinnlichen Objektes ganz und gar zufällig iſt, ob es eine Vernunft giebt, die mit der Vorſtellung deſſelben eine ihrer Ideen verbindet, folglich die objektive Beſchaffenheit des Gegenſtandes von dieſer Idee als völlig unabhängig muſs betrachtet werden, ſo thut man ganz Recht, das Schöne, objektiv, auf lauter Naturbedingungen einzuſchränken, und es für einen bloſsen Effekt der Sinnenwelt zu erklären. Weil aber doch — auf der andern Seite — die Vernunft von dieſem Effekt der bloſsen Sinnenwelt einen tranſcendenten Gebrauch macht, und ihm dadurch, daſs ſie ihm eine höhere Bedeutung leiht, gleichſam ihren Stempel aufdrückt, ſo hat man ebenfalls Recht, das Schöne subjektiv in die intelligible Welt zu verſetzen. Die Schönheit iſt daher als die Bürgerin zweyer Welten anzuſehen, deren einer ſie durch Geburt, der andern durch Adoption angehört; ſie empfängt ihre Exiſtenz in der ſinnlichen Natur, und erlangt in der Ver-

nunftwelt das Bürgerrecht. Hieraus erklärt fich auch, wie es zugeht, dafs der Gefchmack, als ein Beurtheilungsvermögen des Schönen, zwifchen Geift und Sinnlichkeit in die Mitte tritt, und diefe beyden, einander verfchmähenden Naturen, zu einer glücklichen Eintracht verbindet — wie er dem Materiellen die Achtung der Vernunft, wie er dem Rationalen die Zuneigung der Sinne erwirbt — wie er Anfchauungen zu Ideen adelt, und felbft die Sinnenwelt gewiffermaafsen in ein Reich der Freyheit verwandelt.

Wiewohl es aber — in Anfehung des Gegenftandes felbft — zufällig ift, ob die Vernunft mit der Vorftellung deffelben eine ihrer Ideen verbindet, fo ift es doch — für das vorftellende Subjekt — nothwendig, mit einer folchen Vorftellung eine folche Idee zu verknüpfen. Diefe Idee und das ihr korrefpondirende finnliche Merkmal an dem Objekte müffen mit einander in einem folchen Verhältnifs ftehen

hen, daſs die Vernunft durch ihre eignen unveränderlichen Geſetze an dieſer Handlung genöthigt wird. In der Vernunft ſelbſt muſs alſo der Grund liegen, warum ſie ausſchlieſsend nur mit einer gewiſſen Erſcheinungsart der Dinge eine beſtimmte Idee verknüpft, und in dem Objekte muſs wieder der Grund liegen, warum es ausſchlieſsend nur dieſe Idee und keine andre hervorruft. Was für eine Idee das nun ſey, die die Vernunft in das Schöne hineinträgt, und durch welche objektive Eigenſchaft der ſchöne Gegenſtand fähig ſey, dieſer Idee zum Symbol zu dienen — dieſs iſt eine viel zu wichtige Frage, um hier bloſs im Vorübergehen beantwortet zu werden, und deren Erörterung ich alſo auf eine Analytik des Schönen verſpare.

Die architektoniſche Schönheit des Menſchen iſt alſo, auf die Art, wie ich eben erwähnte, der ſinnliche Ausdruck eines Vernunftbegriffs; aber ſie iſt es in keinem andern Sinne und

mit keinem gröſsern Rechte, als überhaupt jede ſchöne Bildung der Natur. Dem Grade nach übertrifft ſie zwar alle andre Schönheiten, aber der Art nach ſteht ſie in der nehmlichen Reihe mit denſelben, da auch ſie von ihrem Subjekte nichts, als was ſinnlich iſt, offenbart, und erſt in der Vorſtellung eine überſinnliche Bedeutung empfängt *). Daſs die Darſtellung der Zwecke am Menſchen ſchöner ausgefallen iſt, als bey andern organiſchen Bildungen, iſt als eine Gunſt anzuſehen, welche die Vernunft, als Geſetzgeberin des menſchlichen Baues, der Natur als Ausrichterin ihrer Geſetze er-

*) Denn — um es noch einmal zu wiederholen — in der bloſsen Anſchauung wird alles, was an der Schönheit objektiv iſt, gegeben. Da aber das, was dem Menſchen den Vorzug vor allen übrigen Sinnenweſen giebt, in der bloſsen Anſchauung nicht vorkommt, ſo kann eine Eigenſchaft, die ſich ſchon in der bloſsen Anſchauung offenbart, dieſen Vorzug nicht ſichtbar machen. Seine höhere Beſtimmung, die allein dieſen Vorzug begründet, wird alſo durch ſeine Schönheit nicht ausgedrückt, und die Vorſtellung von jener kann daher nie ein Ingredienz

zeigte. Die Vernunft verfolgt zwar bey der Technik des Menſchen ihre Zwecke mit ſtrenger Nothwendigkeit, aber glücklicherweiſe treffen ihre Forderungen mit der Nothwendigkeit der Natur zuſammen, ſo daſs die letztere den Auftrag der erſtern vollzieht, indem ſie bloſs nach ihrer eigenen Neigung handelt.

Dieſes kann aber nur von der architektoniſchen Schönheit des Menſchen gelten, wo die Naturnothwendigkeit durch die Nothwendigkeit des ſie beſtimmenden teleologiſchen Grundes unterſtützt wird. Hier allein konnte die Schönheit gegen

von dieſer abgeben, nie in das äſthetiſche Urtheil mit aufgenommen werden. Nicht der Gedanke ſelbſt, deſſen Ausdruck die menſchliche Bildung iſt, bloſs die Wirkungen deſſelben in der Erſcheinung offenbaren ſich dem Sinn. Zu dem überſinnlichen Grund dieſer Wirkungen erhebt der bloſse Sinn ſich eben ſo wenig, als (wenn man mir dieſs Beyſpiel verſtatten will) der bloſs ſinnliche Menſch zu der Idee der oberſten Welturſache hinausſteigt, wenn er ſeine Triebe befriedigt.

die Technik des Baues berechnet werden, welches aber nicht mehr Statt findet, ſobald die Nothwendigkeit nur einſeitig iſt und die überſinnliche Urſache, welche die Erſcheinung beſtimmt, ſich zufällig verändert. Für die architektoniſche Schönheit des Menſchen ſorgt alſo die Natur allein, weil ihr hier, gleich in der erſten Anlage, die Vollziehung alles deſſen, was der Menſch zu Erfüllung ſeiner Zwekke bedarf, einmal für immer von dem ſchaffenden Verſtand übergeben würde, und ſie alſo in dieſem ihrem organiſchen Geſchäfte keine Neuerung zu befürchten hat.

Der Menſch aber iſt zugleich eine Perſon, ein Weſen alſo, welches ſelbſt Urſache, und zwar abſolut letzte Urſache ſeiner Zuſtände ſeyn, welches ſich nach Gründen, die es aus ſich ſelbſt nimmt, verändern kann. Die Art ſeines Erſcheinens iſt abhängig von der Art ſeines Empfindens und Wollens, alſo von Zuſtänden, die er ſelbſt in ſeiner Freyheit, und

nicht die Natur nach ihrer Nothwendigkeit beſtimmt.

Wäre der Menſch bloſs ein Sinnenweſen, ſo würde die Natur zugleich die Geſetze geben und die Fälle der Anwendung beſtimmen; jetzt theilt ſie das Regiment mit der Freyheit, und obgleich ihre Geſetze Beſtand haben, ſo iſt es nunmehr doch der Geiſt, der über die Fälle entſcheidet.

Das Gebiet des Geiſtes erſtreckt ſich ſo weit, als die Natur lebendig iſt, und endigt nicht eher, als wo das organiſche Leben ſich in die formloſe Maſſe verliert, und die animaliſchen Kräfte aufhören. Es iſt bekannt, daſs alle bewegenden Kräfte im Menſchen unter einander zuſammenhängen, und ſo läſst ſich einſehen, wie der Geiſt — auch nur als Princip der willkürlichen Bewegung betrachtet — ſeine Wirkungen durch das ganze Syſtem derſelben fortpflanzen kann. Nicht bloſs die Werkzeuge des Willens, auch diejenigen, über welche der Wille nicht unmittelbar zu gebieten hat, erfah-

ren wenigſtens mittelbar ſeinen Einfluſs. Der Geiſt beſtimmt ſie nicht bloſs abſichtlich, wenn er handelt, ſondern auch unabſichtlich, wenn er empfindet.

Die Natur für ſich allein kann, wie aus dem Obigen klar iſt, nur für die Schönheit derjenigen Erſcheinungen ſorgen, die ſie ſelbſt, uneingeſchränkt, nach dem Geſetz der Nothwendigkeit zu beſtimmen hat. Aber mit der Willkür tritt der Zufall in ihre Schöpfung ein, und obgleich die Veränderungen, welche ſie unter dem Regiment der Freyheit erleidet, nach keinen andern als ihren eigenen Geſetzen erfolgen, ſo erfolgen ſie doch nicht mehr aus dieſen Geſetzen. Da es jetzt auf den Geiſt ankommt, welchen Gebrauch er von ſeinen Werkzeugen machen will, ſo kann die Natur über denjenigen Theil der Schönheit, welcher von dieſem Gebrauche abhängt, nichts mehr zu gebieten, und alſo auch nichts mehr zu verantworten haben.

Und ſo würde denn der Menſch in Gefahr ſchweben, gerade da, wo er ſich

durch den Gebrauch ſeiner Freyheit zu den reinen Intelligenzen erhebt, als Erſcheinung zu ſinken, und in dem Urtheile des Geſchmacks zu verlieren, was er vor dem Richterſtuhl der Vernunft gewinnt. Die durch ſein Handeln erfüllte Beſtimmung würde ihm einen Vorzug koſten, den die in ſeinem Bau bloſs angekündigte Beſtimmung begünſtigte; und wenn gleich dieſer Vorzug nur ſinnlich iſt, ſo haben wir doch gefunden, daſs ihm die Vernunft eine höhere Bedeutung ertheilt. Eines ſo groben Widerſpruchs macht ſich die Übereinſtimmung liebende Natur nicht ſchuldig, und was in dem Reiche der Vernunft harmoniſch iſt, wird ſich durch keinen Miſsklang in der Sinnenwelt offenbaren.

Indem alſo die Perſon oder das freye Principium im Menſchen es auf ſich nimmt, das Spiel der Erſcheinungen zu beſtimmen, und durch ſeine Dazwiſchenkunft der Natur die Macht entzieht, die Schönheit ihres Werks zu beſchützen, ſo tritt es

Selbst an die Stelle der Natur, und übernimmt, (wenn mir dieser Ausdruck erlaubt ist) mit den Rechten derselben einen Theil ihner Verpflichtungen. Indem der Geist die ihm untergeordnete Sinnlichkeit in sein Schicksal verwickelt, und von seinen Zuständen abhängen läſst, macht er sich gewissermaaſsen selbst zur Erscheinung, und bekennt sich als einen Unterthan des Gesetzes, welches an alle Erscheinungen ergehet. Um seiner selbst willen macht er sich verbindlich, die von ihm abhängende Natur auch noch in seinem Dienste Natur bleiben zu lassen, und sie ihrer frühern Pflicht nie entgegen zu behandeln. Ich nenne die Schönheit eine Pflicht der Erscheinungen, weil das ihr entsprechende Bedürfniſs im Subjekte in der Vernunft selbst gegründet, und daher allgemein und nothwendig ist. Ich nenne sie eine frühere Pflicht, weil der Sinn schon geurtheilt hat, ehe der Verstand sein Geschäft beginnt.

Die Freyheit regiert also jetzt die Schönheit. Die Natur gab die Schönheit des

Baues, die Seele giebt die Schönheit des Spiels. Und nun wiſſen wir auch, was wir unter Anmuth und Grazie zu verſtehen haben. Anmuth iſt die Schönheit der Geſtalt unter dem Einfluſs der Freyheit; die Schönheit derjenigen Erſcheinungen, die die Perſon beſtimmt. Die architektoniſche Schönheit macht dem Urheber der Natur, Anmuth und Grazie machen ihrem Beſitzer Ehre. Jene iſt ein Talent, dieſe ein perſönliches Verdienſt.

Anmuth kann nur der Bewegung zukommen, denn eine Veränderung im Gemüth kann ſich nur als Bewegung in der Sinnenwelt offenbaren. Dieſs hindert aber nicht, daſs nicht auch feſte und ruhende Züge Anmuth zeigen könnten. Dieſe feſten Züge waren urſprünglich nichts als Bewegungen, die endlich bey oftmaliger Erneuerung habituell wurden, und bleibende Spuren eindrückten *).

*) Daher nimmt Home den Begriff der Anmuth viel zu eng an, wenn er (Grundſätze d. Kritik II. 39. Neueſte Ausgabe) ſagt: „daſs, wenn die anmuthigſte Perſon in Ruhe ſey, und ſich we-

Aber nicht alle Bewegungen am Menschen ſind der Grazie fähig. Grazie iſt

der bewege noch ſpreche, wir die Eigenſchaft der Anmuth, wie die Farbe im Finſtern, aus den Augen verlieren." Nein, wir verlieren ſie nicht aus den Augen, ſo lange wir an der ſchlafenden Perſon die Züge wahrnehmen, die ein wohlwollender ſanfter Geiſt gebildet hat; und gerade der ſchätzbarſte Theil der Grazie bleibt übrig, derjenige nehmlich, der ſich aus Geberden zu Zügen verfeſtete, und alſo die Fertigkeit des Gemüths in ſchönen Empfindungen an den Tag legt. Wenn aber der Herr Berichtiger des Homiſchen Werks ſeinen Autor durch die Bemerkung zurecht zu weiſen glaubte, (ſiehe in demſelben Band S. 459) „daſs ſich die Anmuth nicht bloſs auf willkürliche Bewegungen einſchränke, daſs eine ſchlafende Perſon nicht aufhöre reizend zu ſeyn" — und warum? „weil während dieſes Zuſtandes die unwillkürlichen, ſanften und eben deſswegen deſto anmuthigern Bewegungen erſt recht ſichtbar werden," ſo hebt er den Begriff der Grazie ganz auf, den Home bloſs zu ſehr einſchränkte. Unwillkürliche Bewegungen im Schlafe, wenn es nicht mechaniſche Wiederholungen von willkürlichen ſind, können nie anmuthig ſeyn, weit entfernt, daſs ſie es vorzugsweiſe ſeyn könnten, und wenn eine ſchlafende Perſon reizend iſt, ſo iſt ſie es keineswegs durch die Bewegungen, die ſie macht, ſondern durch ihre Züge, die von vorhergegangenen Bewegungen zeugen.

immer nur die Schönheit der durch Freyheit bewegten Gestalt, und Bewegungen, die blofs der Natur angehören, können nie diesen Nahmen verdienen. Es ist zwar an dem, dafs ein lebhafter Geist sich zuletzt beinahe aller Bewegungen seines Körpers bemächtigt, aber wenn die Kette sehr lang wird, wodurch sich ein schöner Zug an moralische Empfindungen anschliefst, so wird er eine Eigenschaft des Baues, und läfst sich kaum mehr zur Grazie zählen. Endlich bildet sich der Geist sogar seinen Körper, und der Bau selbst mufs dem Spiele folgen, so dafs sich die Anmuth zuletzt nicht selten in architektonische Schönheit verwandelt.

So, wie ein feindseliger, mit sich uneiniger Geist selbst die erhabenste Schönheit des Baues zu Grund richtet, dafs man unter den unwürdigen Händen der Freyheit das herrliche Meisterstück der Natur zuletzt nicht mehr erkennen kann, so sieht man auch zuweilen das heitre

und in sich harmonische Gemüth der durch Hindernisse gefesselten Technik zu Hülfe kommen, die Natur in Freyheit setzen, und die noch eingewickelte, gedrückte Gestalt mit göttlicher Glorie auseinander breiten. Die plastische Natur des Menschen hat unendlich viele Hülfsmittel in sich selbst, ihr Versäumniss herein zu bringen, und ihre Fehler zu verbessern, so bald nur der sittliche Geist sie in ihrem Bildungswerk unterstützen, oder auch manchmal nur nicht beunruhigen will.

Da auch die verfesteten Bewegungen (in Züge übergegangene Geberden) von der Anmuth nicht ausgeschlossen sind, so könnte es das Ansehen haben, als ob überhaupt auch die Schönheit der anscheinenden oder nachgeahmten Bewegungen (die flammigten oder geschlängelten Linien) gleichfalls mit dazu gerechnet werden müssten, wie Mendelsohn auch wirklich behauptet *). Aber

*) Philos. Schriften. I. 90.

dadurch würde der Begriff der Anmuth zu dem Begriff der Schönheit überhaupt erweitert; denn alle Schönheit ist zuletzt bloss eine Eigenschaft der wahren oder anscheinenden (objektiven oder subjektiven) Bewegung, wie ich in einer Zergliederung des Schönen zu beweisen hoffe. Anmuth aber können nur solche Bewegungen zeigen, die zugleich einer Empfindung entsprechen.

Die Person — man weiss, was ich damit andeuten will — schreibt dem Körper die Bewegungen entweder durch ihren Willen vor, wenn sie eine vorgestellte Wirkung in der Sinnenwelt realisiren will, und in diesem Fall heissen die Bewegungen willkürlich oder abgezweckt; oder solche erfolgen, ohne den Willen der Person, nach einem Gesetz der Nothwendigkeit — aber auf Veranlassung einer Empfindung; diese nenne ich sympathetische Bewegungen. Ob die letztern gleich unwillkürlich und in einer Empfindung gegründet sind, so darf man

ſie doch mit demjenigen nicht verwechſeln, welche das ſinnliche Gefühlsvermögen, und der Naturtrieb, beſtimmt; denn der Naturtrieb iſt kein freyes Princip, und was er verrichtet, das iſt keine Handlung der Perſon. Unter den ſympathetiſchen Bewegungen, von denen hier die Rede iſt, will ich alſo nur diejenigen verſtanden haben, welche der moraliſchen Empfindung, oder der moraliſchen Geſinnung zur Begleitung dienen.

Die Frage entſteht nun, welche von dieſen beyden Arten der in der Perſon gegründeten Bewegungen iſt der Anmuth fähig?

Was man beym Philoſophiren nothwendig von einander trennen muſs, iſt darum nicht immer auch in der Wirklichkeit getrennt. So findet man abgezweckte Bewegungen ſelten ohne ſympathetiſche, weil der Wille als die Urſache von jenen ſich nach moraliſchem Empfindunged beſtimmt, aus welchen dieſe entſpringen. Indem eine Perſon ſpricht, ſehen wir zugleich ihre Blicke, ihre Ge-

ſichtszüge, ihre Hände, ja oft den ganzen Körper mitſprechen, und der mimiſche Theil der Unterhaltung wird nicht ſelten für den beredtſten geachtet. Aber auch ſelbſt eine abgezweckte Bewegung kann zugleich als eine ſympathetiſche anzuſehen ſeyn, und dieſs geſchieht alsdann, wenn ſich etwas unwillkürliches in das willkürliche derſelben mit einmiſcht.

Die Art und Weiſe nehmlich, wie eine willkürliche Bewegung vollzogen wird, iſt durch ihren Zweck nicht ſo genau beſtimmt, daſs es nicht mehrere Arten geben ſollte, nach denen ſie kann verrichtet werden. Dasjenige nun, was durch den Willen oder den Zweck dabey unbeſtimmt gelaſſen iſt, kann durch den Empfindungszuſtand der Perſon ſympathetiſch beſtimmt werden, und alſo zu einem Ausdruck deſſelben dienen. Indem ich meinen Arm ausſtrecke, um einen Gegenſtand in Empfang zu nehmen, ſo führe ich einen Zweck aus, und die Bewegung,

die ich mache, wird durch die Absicht, die ich damit erreichen will, vorgeschrieben. Aber welchen Weg ich meinen Arm zu dem Gegenstand nehmen und wie weit ich meinen übrigen Körper will nachfolgen lassen — wie geschwind oder langsam; und mit wie viel oder wenig Kraftaufwand ich die Bewegung verrichten will, in diese genaue Berechnung lasse ich mich in dem Augenblick nicht ein, und der Natur in mir wird also hier etwas anheim gestellt. Auf irgend eine Art und Weise muss aber doch dieses durch den blossen Zweck nicht bestimmte, entschieden werden, und hier also kann meine Art zu empfinden den Ausschlag geben, und durch den Ton, den sie angiebt, die Art und Weise der Bewegung bestimmen. Der Antheil nun, den der Empfindungszustand der Person an einer willkürlichen Bewegung hat, ist das Unwillkürliche an derselben, und er ist auch das, worin man die Grazie zu suchen hat.

Eine willkürliche Bewegung, wenn sie sich nicht zugleich mit einer sym-

ſympathetiſchen verbindet, oder was eben ſo viel ſagt, nicht mit etwas *unwillkürlichem*, das in dem moraliſchen Empfindungszuſtand der Perſon ſeinen Grund hat, vermiſchet, kann *niemals Grazie* zeigen, wozu immer ein Zuſtand im Gemüth als Urſache erfordert wird. Die willkürliche Bewegung *erfolgt* auf eine Handlung des Gemüths, welche alſo vergangen iſt, wenn die Bewegung geſchieht.

Die ſympathetiſche Bewegung hingegen *begleitet* die Handlung des Gemüths, und den Empfindungszuſtand deſſelben, durch den es zu dieſer Handlung vermocht wird, und muſs daher mit beyden als *gleichlaufend* betrachtet werden.

Es erhellt ſchon daraus, daſs die erſte, die nicht von der Geſinnung der Perſon unmittelbar ausfließt, auch keine Darſtellung derſelben ſeyn kann, Denn zwiſchen die Geſinnung und die Bewegung ſelbſt tritt der *Entſchluſs*, der für ſich betrachtet etwas ganz gleichgültiges iſt;

die Bewegung ist Wirkung des Entschlusses und des Zweckes, nicht aber der Person und der Gesinnung.

Die willkürliche Bewegung ist mit der ihr vorangehenden Gesinnung zufällig, die begleitende hingegen nothwendig damit verbunden. Jene verhält sich zum Gemüth wie das conventionelle Sprachzeichen zu dem Gedanken, den es ausdrückt; die sympathetische oder begleitende hingegen wie der leidenschaftliche Laut zu der Leidenschaft. Jene ist daher nicht ihrer Natur, sondern blos ihrem Gebrauch nach, Darstellung des Geistes. Also kann man auch nicht wohl sagen, daſs der Geist in einer willkürlichen Bewegung sich offenbare, da sie nur die Materie des Willens (den Zweck) nicht aber die Form des Willens (die Gesinnung) ausdrückt. Von der Letztern kann uns nur die begleitende Bewegung belehren *).

*) Wenn sich eine Begebenheit vor einer zahlreichen Gesellschaft ereignet, so kann es sich tref-

Daher wird man aus den Reden eines Menſchen zwar abnehmen können, für *was er will gehalten ſeyn*, aber das, *was er wirklich iſt*, muſs man aus dem mimiſchen Vortrag ſeiner Worte und aus ſeinen Geberden, alſo aus Bewegungen, *die er nicht will*, zu errathen ſuchen. Erfährt man aber, daſs ein Menſch auch ſeine Geſichtszüge *wollen* kann, ſo traut man ſeinem Geſicht, von dem Augenblick dieſer Entdeckung an, nicht mehr, und läſst jene auch nicht

ſen, daſs jeder Anweſende von der Geſinnung der handelnden Perſonen ſeine eigene Meinung hat; ſo zufällig ſind willkürliche Bewegungen mit ihrer moraliſchen Urſache verbunden. Wenn hingegen einem aus dieſer Geſellſchaft ein ſehr geliebter Freund oder ein ſehr verhaſster Feind unerwartet in die Augen fiele, ſo würde der unzweydeutige Ausdruck ſeines Geſichts die Empfindungen ſeines Herzens ſchnell und beſtimmt an den Tag legen, und das Urtheil der ganzen Geſellſchaft über den gegenwärtigen Empfindungszuſtand dieſes Menſchen würde wahrſcheinlich völlig einſtimmig ſeyn: denn der Ausdruck iſt hier mit ſeiner Urſache im Gemüth durch Naturnothwendigkeit verbunden.

mehr für einen Ausdruck ſeiner Geſinnungen gelten.

Nun mag zwar ein Menſch durch Kunſt und Studium es zuletzt wirklich dahin bringen, daſs er auch die begleitenden Bewegungen ſeinem Willen unterwirft, und gleich einem geſchickten Taſchenſpieler, welche Geſtalt er will, auf den mimiſchen Spiegel ſeiner Seele fallen laſſen kann. Aber an einem ſolchen Menſchen iſt dann auch alles Lüge, und alle Natur wird von der Kunſt verſchlungen. Grazie hingegen muſs jederzeit Natur, d. i. unwillkürlich ſeyn (wenigſtens ſo ſcheinen), und das Subjekt ſelbſt darf nie ſo ausſehen, als wenn es um ſeine Anmuth wüſste.

Daraus erſieht man auch beiläufig, was man von der nachgeahmten oder gelernten Anmuth (die ich die theatraliſche und die Tanzmeiſtergrazie nennen möchte) zu halten habe. Sie iſt ein würdiges Gegenſtück zu derjenigen Schönheit, die am Putztiſch aus Karmin und Bleyweiſs, falſchen Locken, Fauſſes Gor-

ges, und Wallfischrippen hervorgeht, und verhält sich ohngefähr eben so zu der wahren Anmuth, wie die Toiletten-Schönheit sich zu der architektonischen verhält *). Auf einen ungeübten Sinn können beyde völlig denselben Effekt machen, wie das Original, das sie nachahmen, und ist die Kunst grofs, so

*) Ich bin eben so weit entfernt, bey dieser Zusammenstellung dem Tanzmeister sein Verdienst um die wahre Grazie, als dem Schauspieler seinen Anspruch darauf abzustreiten. Der Tanzmeister kommt der wahren Anmuth unstreitig zu Hülfe, indem er dem Willen die Herrschaft über seine Werkzeuge verschaft, und die Hindernisse hinweggräumt, welche die Masse und Schwerkraft dem Spiel der lebendigen Kräfte entgegensetzen. Er kann diefs nicht anders als nach Regeln verrichten, welche den Körper in einer heilsamen Zucht erhalten, und, so lange die Trägheit widerstrebt, steif, d. i. zwingend seyn und auch so aussehen dürfen. Entläfst er aber den Lehrling aus seiner Schule, so mufs die Regel bey diesem ihren Dienst schon geleistet haben, dafs sie ihn nicht in die Welt zu begleiten braucht: kurz das Werk der Regel mufs in Natur übergehen.

Die Geringschätzung, mit der ich von der theatralischen Grazie rede, gilt nur der nachge-

kann sie auch zuweilen den Kenner betrügen. Aber aus irgend einem Zuge blickt endlich doch der Zwang und die Absicht hervor, und dann ist Gleichgültigkeit, wo nicht gar Verachtung und Ekel, die unvermeidliche Folge. Sobald wir merken, dass die architektonische Schönheit gemacht ist, so sehen wir ge-

ahmten, und diese nehme ich keinen Anstand, auf der Schaubühne wie im Leben zu verwerfen. Ich bekenne, dass mir der Schauspieler nicht gefällt, der seine Grazie, gesetzt dass ihm die Nachahmung auch noch so sehr gelungen sey, an der Toilette studirt hat. Die Forderungen, die wir an den Schauspieler machen, sind: 1) Wahrheit der Darstellung und 2) Schönheit der Darstellung. Nun behaupte ich, dass der Schauspieler, was die Wahrheit der Darstellung betrift, alles durch Kunst und nichts durch Natur hervorbringen müsse, weil er sonst gar nicht Künstler ist; und ich werde ihn bewundern, wenn ich höre oder sehe, dass er, der einen wüthenden Guelfo meisterhaft spielte, ein Mensch von sanftem Charakter ist; auf der andern Seite hingegen behaupte ich, dass er, was die Anmuth der Darstellung betrift, der Kunst gar nichts zu danken haben dürfe, und dass hier alles an ihm freiwilliges Werk der Natur seyn müsse. Wenn

rade ſo viel von der Menſchheit (als Erſcheinung) verſchwunden, als aus einem fremden Naturgebiet zu derſelben geſchlagen worden iſt — und wie ſollten wir, die wir nicht einmal Wegwerfung eines zufälligen Vorzugs verzeihen, mit Vergnügen, ja auch nur mit Gleichgültigkeit einen Tauſch betrachten, wobey ein Theil

es mir bey der Wahrheit ſeines Spiels beyfällt, daſs ihm dieſer Charakter nicht natürlich iſt, ſo werde ich ihn nur um ſo höher ſchätzen; wenn es mir bey der Schönheit ſeines Spiels beyfällt, daſs ihm dieſe anmuthigen Bewegungen nicht natürlich ſind, ſo werde ich mich nicht enthalten können, über den Menſchen zu zürnen, der hier den Künſtler zu Hülfe nehmen muſste. Die Urſache iſt, weil das Weſen der Grazie mit ihrer Natürlichkeit verſchwindet, und weil die Grazie doch eine Foderung iſt, die wir uns an den bloſsen Menſchen zu machen berechtigt glauben. Was werde ich aber nun dem mimiſchen Künſtler antworten, der gern wiſſen möchte, wie er, da er ſie nicht erlernen darf, zu der Grazie kommen ſoll? Er ſoll, iſt meine Meinung, zuerſt dafür ſorgen, daſs die Menſchheit in ihm ſelbſt zur Zeitigung komme, und dann ſoll er hingehen und (wenn es ſonſt ſein Beruf iſt) ſie auf der Schaubühne repräſentiren.

der Menschheit für gemeine Natur ist hin gegeben worden? Wie sollten wir, wenn wir auch die Wirkung verzeihen könnten, den Betrug nicht verachten? — Sobald wir merken, daſs die Anmuth erkünstelt ist, so schlieſst sich plötzlich unser Herz, und zurücke flieht die ihr entgegenwallende Seele. Aus Geist sehen wir plötzlich Materie geworden, und ein Wolkenbild aus einer himmlischen Juno.

Ob aber gleich die Anmuth etwas unwillkürliches seyn oder scheinen muſs, so suchen wir sie doch nur bey Bewegungen, die, mehr oder weniger, von dem Willen abhängen. Man legt zwar auch einer gewissen Geberdensprache Grazie bey, und spricht von einem anmuthigen Lächeln und einem reizenden Erröthen, welches doch beydes sympathetische Bewegungen sind, worüber nicht der Wille, sondern die Empfindung entscheidet. Allein nicht zu rechnen, daſs jenes doch in unserer Gewalt ist, und daſs noch gezweifelt werden kann, ob dieses auch eigent-

lich zur Anmuth gehöre, ſo ſind doch bey weitem die mehrern Fälle, in welchen ſich die Grazie offenbart, aus dem Gebiet der willkürlichen Bewegungen. Man fordert Anmuth von der Rede und vom Geſang, von dem willkürlichen Spiele der Augen und des Mundes, von den Bewegungen der Hände und der Arme bey jedem freyen Gebrauch derſelben, von dem Gange, von der Haltung des Körpers und der Stellung, von dem ganzen Bezeugen eines Menſchen, in ſofern es in ſeiner Gewalt iſt. Von denjenigen Bewegungen am Menſchen, die der Naturtrieb oder ein herrgewordener Affekt auf ſeine eigene Hand ausführet, und die alſo auch ihrem Urſprung nach ſinnlich ſind, verlangen wir etwas ganz anders als Anmuth, wie ſich nachher entdecken wird. Dergleichen Bewegungen gehören der Natur und nicht der Perſon an, aus der doch allein alle Grazie quellen muſs.

Wenn alſo die Anmuth eine Eigenſchaft iſt, die wir von willkürlichen Bewegungen

fordern, und wenn auf der andern Seite von der Anmuth felbft doch alles willkürliche verbannt feyn mufs, fo werden wir fie in demjenigen, was bey abfichtlichen Bewegungen unabfichtlich, zugleich aber einer moralifchen Urfache im Gemüth entfprechend ift, aufzufuchen haben.

Dadurch wird übrigens blofs die Gattung von Bewegungen bezeichnet, unter welcher man die Grazie zu fuchen hat; aber eine Bewegung kann alle diefe Eigenfchaften haben, ohne deswegen anmuthig zu feyn. Sie ift dadurch blofs fprechend, (mimifch).

Sprechend (im weiteften Sinne) nenne ich jede Erfcheinung am Körper, die einen Gemüthszuftand begleitet, und ausdrückt. In diefer Bedeutung find alfo alle fympathetifche Bewegungen fprechend, felbft diejenigen, welche blofsen Affektionen der Sinnlichkeit zur Begleitung dienen.

Auch thierifche Bildungen fprechen, indem ihr äufseres das innere offenbart. Hier aber fpricht blofs die Natur, nie die

Freyheit. In der permanenten Geſtalt und in den feſten architektoniſchen Zügen des Thieres kündigt die Natur ihren Zweck, in den mimiſchen Zügen das erwachte oder geſtillte Bedürfniſs an. Der Ring der Nothwendigkeit geht durch das Thier wie durch die Pflanze, ohne durch eine Perſon unterbrochen zu werden. Die Individualität ſeines Daſeyns iſt nur die beſondre Vorſtellung eines allgemeinen Naturbegriffs; die Eigenthümlichkeit ſeines gegenwärtigen Zuſtandes bloſs Beyſpiel einer Ausführung des Naturzwecks unter beſtimmten Naturbedingungen.

Sprechend im engern Sinn iſt nur die menſchliche Bildung und dieſe auch nur in denjenigen ihrer Erſcheinungen, die ſeinen moraliſchen Empfindungszuſtand begleiten, und demſelben zum Ausdruck dienen.

Nur in dieſen Erſcheinungen: denn in allen andern ſteht der Menſch in gleicher Reihe mit den übrigen Sinnenweſen. In ſeiner permanenten Geſtalt und in ſei-

nen architektonischen Zügen legt bloſs die Natur, wie beym Thier und allen organischen Wesen, ihre Absicht vor. Die Absicht der Natur mit ihm kann zwar viel weiter gehen, als bey diesen, und die Verbindung der Mittel zu Erreichung derselben kunstreicher und verwickelter seyn; dieſs alles kommt bloſs auf Rechnung der Natur, und kann ihm selbst zu keinem Vorzug gereichen.

Bey dem Thiere und der Pflanze giebt die Natur nicht bloſs die Bestimmung an, sondern führt sie auch allein aus. Dem Menschen aber giebt sie bloſs die Bestimmung, und überläſst ihm selbst die Erfüllung derselben. Dieſs allein macht ihn zum Menschen.

Der Mensch allein hat als Person unter allen bekannten Wesen das Vorrecht, in den Ring der Nothwendigkeit, der für bloſse Naturwesen unzerreiſsbar ist, durch seinen Willen zu greifen, und eine ganz frische Reihe von Erscheinungen in sich selbst anzufangen. Der Akt, durch den er dieses wirkt, heiſst vorzugsweise eine

Handlung, und diejenigen ſeiner Verrichtungen, die aus einer ſolchen Handlung herfließsen, ausſchlieſsungsweiſe, ſeine Thaten. Er kann alſo, daſs er eine Perſon iſt, bloſs durch ſeine Thaten beweiſen.

Die Bildung des Thiers drückt nicht nur den Begriff ſeiner Beſtimmung, ſondern auch das Verhältniſs ſeines gegenwärtigen Zuſtandes zu dieſer Beſtimmung aus. Da nun bey dem Thiere die Natur die Beſtimmung zugleich giebt, und erfüllt, ſo kann die Bildung des Thiers nie etwas anders als das Werk der Natur ausdrücken.

Da die Natur dem Menſchen zwar die Beſtimmung giebt, aber die Erfüllung derſelben in ſeinen Willen ſtellt, ſo kann das gegenwärtige Verhältniſs ſeines Zuſtandes zu ſeiner Beſtimmung nicht Werk der Natur, ſondern muſs ſein eigenes Werk ſeyn. Der Ausdruck dieſes Verhältniſſes in ſeiner Bildung gehört alſo nicht der Natur, ſondern ihm ſelbſt an, das iſt, es iſt ein perſönlicher Ausdruck. Wenn wir alſo aus dem architektoniſchen

Theil ſeiner Bildung erfahren, was die Natur mit ihm beabſichtet hat, ſo erfahren wir aus dem mimiſchen Theil derſelben, was er ſelbſt zu Erfüllung dieſer Abſicht gethan hat.

Bey der Geſtalt des Menſchen begnügen wir uns alſo nicht damit, daſs ſie uns bloſs den allgemeinen Begriff der Menſchheit, oder was etwa die Natur zu Erfüllung deſſelben an dieſem Individuum wirkte, vor Augen ſtelle, denn das würde er mit jeder techniſchen Bildung gemein haben. Wir erwarten noch von ſeiner Geſtalt, daſs ſie uns zugleich offenbare, in wie weit er in ſeiner Freyheit dem Naturzweck entgegen kam, d. i. daſs ſie Charakter zeige. In dem erſtern Fall ſieht man wohl, daſs die Natur es mit ihm auf einen Menſchen anlegte, aber nur aus dem zweyten ergiebt ſich, ob er es wirklich geworden iſt.

Die Bildung eines Menſchen iſt alſo nur in ſo weit ſeine Bildung, als ſie mimiſch iſt; aber auch ſo weit ſie mimiſch iſt, iſt ſie ſein. Denn, wenn

gleich der gröſsere Theil dieſer mimiſchen Züge, ja wenn gleich alle bloſser Ausdruck der Sinnlichkeit wären, und ihm alſo ſchon als bloſsem Thiere zukommen könnten, ſo war er beſtimmt und fähig, die Sinnlichkeit durch ſeine Freyheit einzuſchränken. Die Gegenwart ſolcher Züge beweiſt alſo den Nichtgebrauch jener Fähigkeit, und die Nichterfüllung jener Beſtimmung; iſt alſo eben ſo gewiſs moraliſch ſprechend, als die Unterlaſſung einer Handlung, welche die Pflicht gebietet, eine Handlung iſt.

Von den ſprechenden Zügen, die immer ein Ausdruck der Seele ſind, muſs man die ſtummen Züge unterſcheiden, die bloſs die plaſtiſche Natur, in ſofern ſie von jedem Einfluſs der Seele unabhängig wirkt, in die menſchliche Bildung zeichnet. Ich nenne dieſe Züge ſtumm, weil ſie als unverſtändliche Chiffern der Natur von dem Charakter ſchweigen. Sie zeigen bloſs die Eigenthümlichkeit der Natur im Vortrag der Gattung, und reichen oft für ſich allein ſchon hin, das Indi-

viduum zu unterscheiden, aber von der Person können sie nie etwas offenbaren. Für den Physiognomen sind diese stummen Züge keineswegs bedeutungsleer, weil der Physiognome nicht blos wissen will, was der Mensch selbst aus sich gemacht, sondern auch, was die Natur für und gegen ihn gethan hat.

Es ist nicht so leicht, die Grenzen anzugeben, wo die stummen Züge aufhören, und die sprechenden beginnen. Die gleichförmig wirkende Bildungskraft und der gesetzlose Affekt streiten unaufhörlich um ihr Gebiet; und was die Natur mit unermüdeter stiller Thätigkeit erbaute, wird oft wieder umgerissen von der Freyheit, die gleich einem anschwellenden Strome über ihre Ufer tritt. Ein reger Geist verschaft sich auf alle körperlichen Bewegungen Einfluss, und kommt zuletzt mittelbar dahin, auch selbst die festen Formen der Natur, die dem Willen unerreichbar sind, durch die Macht des sympathetischen Spiels zu verändern. An einem solchen Menschen wird endlich al-

les

es Charakterzug, wie wir an manchen Köpfen finden, die ein langes Leben, auſserordentliche Schickſale und ein thätiger Geiſt völlig durchgearbeitet haben. Der plaſtiſchen Natur gehört an ſolchen Formen nur das Generiſche, die ganze Individualität der Ausführung aber der Perſon an; daher ſagt man ſehr richtig, daſs an einer ſolchen Geſtalt alles Seele ſey.

Dagegen zeigen uns jene zugeſtutzten Zöglinge der Regel, (die zwar die Sinnlichkeit zur Ruhe bringen, aber die Menſchheit nicht wecken kann) in ihrer flachen und ausdruckslosen Bildung überall nichts, als den Finger der Natur. Die geſchäftloſe Seele iſt ein beſcheidener Gaſt in ihrem Körper und ein friedlicher ſtiller Nachbar der ſich ſelbſt überlaſſenen Bildungskraft. Kein anſtrengender Gedanke, keine Leidenſchaft greift in den ruhigen Takt des phyſiſchen Lebens; nie wird der Bau durch das Spiel in Gefahr geſetzt, nie die Vegetation durch die Freyheit

beunruhigt. Da die tiefe Ruhe des Geistes keine beträchtliche Konsumtion der Kräfte verursacht, so wird die Ausgabe nie die Einnahme übersteigen, vielmehr die thierische Ökonomie immer Überschuss haben. Für den schmalen Gehalt von Glückseligkeit, den sie ihm auswirft, macht der Geist den pünktlichen Hausverwalter der Natur, und sein ganzer Ruhm ist, ihr Buch in Ordnung zu halten. Geleistet wird also werden, was die Organisation immer leisten kann, und floriren wird das Geschäft der Ernährung und Zeugung. Ein so glückliches Einverständniss zwischen der Naturnothwendigkeit und der Freyheit kann der architektonischen Schönheit nicht anders als günstig seyn, und hier ist es auch, wo sie in ihrer ganzen Reinheit kann beobachtet werden. Aber die allgemeinen Naturkräfte führen, wie man weiss, einen ewigen Krieg mit den besondern, oder den organischen, und die kunstreichste Technik wird endlich von der Kohäsion und Schwerkraft bezwungen. Daher hat

auch die Schönheit des Baues, als *bloſſes Naturprodukt*, ihre beſtimmten Perioden der Blüthe, der Reife und des Verfalles, die das Spiel zwar beſchleunigen, aber niemals verzögern kann; und ihr gewöhnliches Ende iſt, daſs die *Maſſe* allmählig über die *Form* Meiſter wird, und der lebendige Bildungstrieb in dem *aufgeſpeicherten* Stoff ſich ſein eigenes Grab bereitet *).

*) Daher man auch mehrentheils finden wird, daſs ſolche Schönheiten des Baues ſich ſchon im mittlern Alter durch Obeſität ſehr merklich vergröbern, daſs, anſtatt jener kaum angedeuteten zarten Lineamente der Haut, ſich Gruben einſenken und wurſtförmige Falten aufwerfen, daſs das *Gewicht* unvermerkt auf die Form Einfluſs bekömmt, und das reizende mannichfache Spiel ſchöner Linien auf der Oberfläche ſich in einem gleichförmig ſchwellenden Polſter von Fette verliert. Die Natur nimmt wieder, was ſie gegeben hat.

Ich bemerke beiläufig, daſs etwas ähnliches zuweilen mit dem *Genie* vorgeht, welches überhaupt in ſeinem Urſprunge, wie in ſeinen Wirkungen mit der architektoniſchen Schönheit vieles gemein hat. Wie dieſe, ſo iſt auch jenes ein bloſses *Naturerzeugniſs*, und nach der ver-

Ob indessen gleich kein einzelner stummer Zug Ausdruck des Geistes ist, so ist eine solche stumme Bildung doch im kehrten Denkart der Menschen, die, was nach keiner Vorschrift nachzuahmen, und durch kein Verdienst zu erringen ist, gerade am höchsten schätzen, wird die Schönheit mehr als der Reiz, das Genie mehr als erworbene Kraft des Geistes bewundert. Beyde Günstlinge der Natur werden bey allen ihren Unarten (wodurch sie nicht selten ein Gegenstand verdienter Verachtung sind) als ein gewisser Geburtsadel, als eine höhere Kaste betrachtet, weil ihre Vorzüge von Naturbedingungen abhängig sind, und daher über alle Wahl hinaus liegen.

Aber wie es der architektonischen Schönheit ergeht, wenn sie nicht zeitig dafür Sorge trägt, sich an der Grazie eine Stütze und eine Stellvertreterin heranzuziehen, eben so ergeht es auch dem Genie, wenn es sich durch Grundsätze, Geschmack und Wissenschaft zu stärken verabsäumt. War seine ganze Ausstattung eine lebhafte und blühende Einbildungskraft (und die Natur kann nicht wohl andre als sinnliche Vorzüge ertheilen) so mag es bey Zeiten darauf denken, sich dieses zweydeutigen Geschenks durch den einzigen Gebrauch zu versichern, wodurch Naturgaben Besitzungen des Geistes werden können; dadurch, meine ich, daſs es der Materie Form ertheilt; denn der Geist kann nichts, als was Form ist, sein eigen nennen.

Ganzen charakteristisch; und zwar aus eben dem Grunde, warum eine sinnlich sprechende es ist. Der Geist nehmlich

Durch keine verhältnissmässige Kraft der Vernunft beherrscht, wird die wildaufgeschossene üppige Naturkraft über die Freyheit des Verstandes hinauswachsen, und sie eben so ersticken, wie bey der architektonischen Schönheit die Masse endlich die Form unterdrückt.

Die Erfahrung, denke ich, liefert hievon reichlich Belege, besonders an denjenigen Dichtergenien, die früher berühmt werden, als sie mündig sind, und wo, wie bey mancher Schönheit, das ganze Talent oft die Jugend ist. Ist aber der kurze Frühling vorbey, und fragt man nach den Früchten, die er hoffen liess, so sind es schwammigte und oft verkrüppelte Geburten, die ein missgeleiteter blinder Bildungstrieb erzeugte. Gerade da, wo man erwarten kann, dass der Stoff sich zur Form veredelt und der bildende Geist in der Anschauung Ideen niedergelegt habe, sind sie, wie jedes andre Naturprodukt, der Materie anheim gefallen, und die vielversprechendnn Meteore, erscheinen als ganz gewöhnliche Lichter — wo nicht gar als noch etwas weniger. Denn die poetisirende Einbildungskraft sinkt zuweilen auch ganz zu dem Stoff zurück, aus dem sie sich losgewickelt hatte, und verschmäht es nicht, der Natur bey einem andern solidern Bildungswerk zu dienen, wenn es ihr mit der poetischen Zeugung nicht recht mehr gelingen will.

ſoll thätig ſeyn und ſoll moraliſch empfinden; und alſo zeugt es von ſeiner Schuld, wenn ſeine Bildung davon keine Spuren aufweiſt. Wenn uns alſo gleich der reine und ſchöne Ausdruck ſeiner Beſtimmung in der Architektur ſeiner Geſtalt mit Wohlgefallen und mit Ehrfurcht gegen die höchſte Vernunft, als ihre Urſache, erfüllt, ſo werden beyde Empfindungen nur ſo lange ungemiſcht bleiben, als er uns bloſse Naturerzeugung iſt. Denken wir ihn uns aber als moraliſche Perſon, ſo ſind wir berechtigt, einen Ausdruck derſelben in ſeiner Geſtalt zu erwarten, und ſchlägt dieſe Erwartung fehl, ſo wird Verachtung unausbleiblich erfolgen. Bloſs organiſche Weſen ſind uns ehrwürdig als G e ſ c h ö p f e, der Menſch aber kann es uns nur als S c h ö p f e r, (d. i. als Selbſturheber ſeines Zuſtandes) ſeyn. Er ſoll nicht bloſs, wie die übrigen Sinnenweſen, die Strahlen fremder Vernunft zurückwerfen, wenn es gleich die Göttliche wäre, ſondern er ſoll, gleich einem Sonnenkörper, von ſeinem eigenen Lichte glänzen.

Eine ſprechende Bildung wird alſo von dem Menſchen gefordert, ſobald man ſich ſeiner ſittlichen Beſtimmung bewuſst wird; aber es muſs zugleich eine Bildung ſeyn, die zu ſeinem Vortheile ſpricht, d. i. die eine, ſeiner Beſtimmung gemäſse Empfindungsart, eine moraliſche Fertigkeit, ausdrückt. Dieſe Anforderung macht die Vernunft an die Menſchenbildung.

Der Menſch iſt aber als Erſcheinung zugleich Gegenſtand des Sinnes. Wo das moraliſche Gefühl Befriedigung findet, da will das äſthetiſche nicht verkürzt ſeyn, und die Übereinſtimmung mit einer Idee darf in der Erſcheinung kein Opfer koſten. So ſtreng alſo auch immer die Vernunft einen Ausdruck der Sittlichkeit fordert, ſo unnachläſslich fordert das Auge Schönheit. Da dieſe beyden Forderungen an daſſelbe Objekt, obgleich von verſchiedenen Inſtanzen der Beurtheilung, ergehen, ſo muſs auch durch eine und dieſelbe Urſache für beider Befriedigung geſorgt ſeyn. Diejenige

Gemüthsverfassung des Menschen, wodurch er am fähigsten wird, seine Bestimmung als moralische Person zu erfüllen, muss seinen solchen Ausdruck gestatten, der ihm auch, als blosser Erscheinung, am vortheilhaftesten ist. Mit andern Worten: seine sittliche Fertigkeit muss sich durch Grazie offenbaren.

Hier ist es nun, wo die grosse Schwierigkeit eintritt. Schon aus dem Begriff moralischsprechender Bewegungen ergiebt sich, dass sie eine moralische Ursache haben müssen, die über die Sinnenwelt hinaus liegt; eben so ergiebt sich aus dem Begriffe der Schönheit, dass sie keine andre als sinnliche Ursache habe, und ein völlig freyer Natureffekt seyn oder doch so erscheinen müsse. Wenn aber der letzte Grund moralischsprechender Bewegungen nothwendig aufserhalb, der letzte Grund der Schönheit eben so nothwendig innerhalb der Sinnenwelt liegt, so scheint die Grazie, welche beydes verbinden soll, einen offenbaren Widerspruch zu enthalten.

Um ihn zu heben, wird man alſo annehmen müſſen, „daſs die moraliſche Urſache im Gemüthe, die der Grazie zum Grunde liegt, in der von ihr abhängenden Sinnlichkeit gerade denjenigen Zuſtand nothwendig hervorbringe, der die Naturbedingungen des Schönen in ſich enthält.“ Das Schöne ſetzt nehmlich, wie ſich von allem Sinnlichen verſteht, gewiſſe Bedingungen, und, in ſofern es das Schöne iſt, auch bloſs ſinnliche Bedingungen voraus. Daſs nun der Geiſt, (nach einem Geſetz, das wir nicht ergründen können) durch den Zuſtand, worin er ſich ſelbſt befindet, der ihn begleitenden Natur den ihrigen vorſchreibt, und daſs der Zuſtand moraliſcher Fertigkeit in ihm gerade derjenige iſt, durch den die ſinnlichen Bedingungen des Schönen in Erfüllung gebracht werden, dadurch macht er das Schöne möglich, und das allein iſt ſeine Handlung. Daſs aber wirklich Schönheit daraus wird, das iſt Folge jener ſinnlichen Bedingungen, alſo freye Naturwirkung. Weil aber

die Natur bey willkürlichen Bewegungen, wo ſie als Mittel behandelt wird, um einen Zweck auszuführen, nicht wirklich frey heiſsen kann, und weil ſie bey den unwillkürlichen Bewegungen, die das Moraliſche ausdrücken, wiederum nicht frey heiſsen kann, ſo iſt die Freyheit, mit der ſie ſich in ihrer Abhängigkeit von dem Willen deſſen ungeachtet äuſsert, eine Zulaſſung von Seiten des Geiſtes. Man kann alſo ſagen, daſs die Grazie eine Gunſt ſey, die das Sittliche dem Sinnlichen erzeigt, ſo wie die architektoniſche Schönheit als die Einwilligung der Natur zu ihrer techniſchen Form kann betrachtet werden.

Man erlaube mir dieſs durch eine bildliche Vorſtellung zu erläutern. Wenn ein monarchiſcher Staat auf eine ſolche Art verwaltet wird, daſs, obgleich alles nach eines Einzigen Willen geht, der einzelne Bürger ſich doch überreden kann, daſs er nach ſeinem eigenen Sinne lebe, und bloſs ſeiner Neigung gehorche, ſo nennt

man diefs eine liberale Regiernng. Man würde aber grofses Bedenken tragen, ihr diefen Nahmen zu geben, wenn entweder der Regent feinen Willen gegen die Neigung des Bürgers, oder der Bürger feine Neigung gegen den Willen des Regenten behauptete; denn in dem erften Fall wäre die Regierung nicht liberal, in dem zweyten wäre fie gar niicht Regierung.

Es ift nicht fchwer, die Anwendung davon auf die menfchliche Bildung unter dem Regiment des Geiftes zu machen. Wenn fich der Geift in der von ihm abhängenden finnlichen Natur auf eine folche Art äufsert, dafs fie feinen Willen aufs treuefte ausrichtet und feine Empfindungen auf das fprechendfte ausdrückt, ohne doch gegen die Anforderungen zu verftoffen, welche der Sinn an fie, als an Erfcheinungen, macht, fo wird dasjenige entftehen, was man Anmuth nennt. Man würde aber gleich weit entfernt feyn, es Anmuth zu nennen, wenn entweder der

Geiſt ſich in der Sinnlichkeit durch Zwang offenbarte, oder wenn dem freyen Effekt der Sinnlichkeit der Ausdruck des Geiſtes fehlte. Denn in dem erſten Fall wäre keine Schönheit vorhanden, in dem zweyten wäre es keine Schönheit des Spiels.

Es iſt alſo immer nur der überſinnliche Grund im Gemüthe, der die Grazie ſprechend, und immer nur ein bloſs ſinnlicher Grund in der Natur, der ſie ſchön macht. Es läſst ſich eben ſo wenig ſagen, daſs der Geiſt die Schönheit erzeuge, als man im angeführten Fall von dem Herrſcher ſagen kann, daſs er Freyheit hervorbringe; denn Freyheit kann man einem zwar laſſen, aber nicht geben.

So wie aber doch der Grund, warum ein Volk unter dem Zwang eines fremden Willens ſich frey fühlt, gröſstentheils in der Geſinnung des Herrſchers liegt, und eine entgegengeſetzte Denkart des Letztern jener Freyheit nicht ſehr günſtig ſeyn würde, eben ſo müſſen wir auch die Schönheit der freyen Bewegungen in der

ſittlichen Beſchaffenheit des ſie diktirenden Geiſtes aufſuchen. Und nun entſteht die Frage: was dieſs wohl für eine perſönliche Beſchaffenheit ſeyn mag, die den ſinnlichen Werkzeugen des Willens die gröſsere Freyheit verſtattet, und was für moraliſche Empfindungen ſich am beſten mit der Schönheit im Ausdruck vertragen?

Soviel leuchtet ein, daſs ſich weder der Wille, bey der abſichtlichen, noch der Affekt bey der ſympathetiſchen Bewegung, gegen die von ihm abhängende Natur als eine Gewalt verhalten dürfe, wenn ſie ihm mit Schönheit gehorchen ſoll. Schon das allgemeine Gefühl der Menſchen macht die Leichtigkeit zum Hauptcharakter der Grazie, und was angeſtrengt wird, kann niemals Leichtigkeit zeigen. Eben ſo leuchtet ein, daſs auf der andern Seite die Natur ſich gegen den Geiſt nicht als Gewalt verhalten dürfe, wenn ein ſchön moraliſcher Ausdruck Statt haben ſoll; denn wo die bloſse

Natur herrſcht, da muſs die Menſchheit verſchwinden.

Es laſſen ſich in allem dreyerley Verhältniſſe denken, in welchen der Menſch zu ſich ſelbſt, d. i. ſein ſinnlicher Theil zu ſeinem vernünftigen, ſtehen kann. Unter dieſen haben wir dasjenige aufzuſuchen, welches ihn in der Erſcheinung am beſten kleidet, und deſſen Darſtellung Schönheit iſt.

Der Menſch unterdrückt entweder die Forderungen ſeiner ſinnlichen Natur, um ſich den höhern Forderungen ſeiner vernünftigen gemäſs zu verhalten; oder er kehrt es um, und ordnet den vernünftigen Theil ſeines Weſens dem ſinnlichen unter, und folgt alſo bloſs dem Stoſse, womit ihn die Naturnothwendigkeit, gleich den andern Erſcheinungen forttreibt; oder die Triebe des letztern ſetzen ſich mit den Geſetzen des erſtern in Harmonie, und der Menſch iſt einig mit ſich ſelbſt.

Wenn ſich der Menſch ſeiner reinen Selbſtſtändigkeit bewuſst wird, ſo ſtöſst er alles von ſich, was ſinnlich iſt, und nur

durch diese Absonderung von dem Stoffe gelangt er zum Gefühl seiner rationalen Freyheit. Dazu aber wird, weil die Sinnlichkeit hartnäckig und kraftvoll widersteht, von seiner Seite eine merkliche Gewalt und grosse Anstrengung erfordert, ohne welche es ihm unmöglich wäre, die Begierde von sich zu halten, und den nachdrücklich sprechenden Instinkt zum Schweigen zu bringen. Der so gestimmte Geist läfst die von ihm abhängende Natur, sowohl da, wo sie im Dienst seines Willens handelt, als da, wo sie seinem Willen vorgreifen will, erfahren, dafs er ihr Herr ist. Unter seiner strengen Zucht wird also die Sinnlichkeit unterdrückt erscheinen, und der innere Widerstand wird sich von aufsen durch Zwang verrathen. Eine solche Verfassung des Gemüths kann also der Schönheit nicht günstig seyn, welche die Natur nicht anders als in ihrer Freyheit hervorbringt, und es wird daher auch nicht Grazie seyn können, wodurch die mit dem Stoffe kämpfende moralische Freyheit sich kenntlich macht.

Wenn hingegen der Menſch, unterjocht vom Bedürfniſs, den Naturtrieb ungebunden über ſich herrſchen läſst, ſo verſchwindet mit ſeiner innern Selbſtſtändigkeit auch jede Spur derſelben in ſeiner Geſtalt. Nur die Thierheit redet aus dem ſchwimmenden erſterbenden Auge, aus dem lüſtern geöfneten Munde, aus der erſtickten bebenden Stimme, aus dem kurzen geſchwinden Athem, aus dem Zittern der Glieder, aus dem ganzen erſchlaffenden Bau. Nachgelaſſen hat aller Widerſtand der moraliſchen Kraft, und die Natur in ihm iſt in volle Freyheit geſetzt. Aber eben dieſer gänzliche Nachlaſs der Selbſtthätigkeit, der im Moment des ſinnlichen Verlangens und noch mehr im Genuſs zu erfolgen pflegt, ſetzt augenblicklich auch die rohe Materie in Freyheit, die durch das Gleichgewicht der thätigen und leidenden Kräfte bisher gebunden war. Die todten Naturkräfte fangen an, über die lebendigen der Organiſation die Oberhand zu bekommen, die Form von der Maſſe; die Menſchheit von

gemei-

gemeiner Natur unterdrückt zu werden. Das seelestrahlende Auge wird matt; oder quillt auch gläsern und stier aus seiner Höhlung hervor, der feine Inkarnat der Wangen verdickt sich zu einer groben und gleichförmigen Tüncherfarbe, der Mund wird zur blossen Öfnung, denn seine Form ist nicht mehr Folge der wirkenden, sondern der nachlassenden Kräfte, die Stimme und der seufzende Athem sind nichts als Hauche, wodurch die beschwerte Brust sich erleichtern will, und die nun bloss ein mechanisches Bedürfniss, keine Seele verrathen. Mit einem Worte: bey der Freyheit, welche die Sinnlichkeit sich selbst nimmt, ist an keine Schönheit zu denken. Die Freyheit der Formen, die der sittliche Wille bloss eingeschränkt hatte, überwältigt der grobe Stoff, welcher stets soviel Feld gewinnt, als dem Willen entrissen wird.

Ein Mensch in diesem Zustand empört nicht bloss den moralischen Sinn, der

den Ausdruck der Menſchheit unnachläſslich fordert; auch der äſthetiſche Sinn, der ſich nicht mit dem bloſsen Stoffe befriedigt, ſondern in der Form ein freyes Vergnügen ſucht, wird ſich mit Ekel von einem ſolchen Anblick abwenden, bey welchem nur die Begierde ihre Rechnung finden kann.

Das erſte dieſer Verhältniſſe zwiſchen beyden Naturen im Menſchen erinnert an eine Monarchie, wo die ſtrenge Aufſicht des Herrſchers jede freye Regung im Zaum hält; das zweite an eine wilde Ochlokratie, wo der Bürger durch Aufkündigung des Gehorſams gegen den rechtmäſsigen Oberherrn, ſo wenig frey, als die menſchliche Bildung, durch Unterdrückung der moraliſchen Selbſtthätigkeit, ſchön wird; vielmehr nur dem brutaleren Deſpotismus der unterſten Klaſſen, wie hier die Form der Maſſe, anheimfällt. So wie die Freyheit zwiſchen dem geſetzlichen Druck und der Anarchie mitten inne liegt, ſo werden wir

jetzt auch die Schönheit zwischen der Würde, als dem Ausdrucke des herrschenden Geistes, und der Wollust, als dem Ausdrucke des herrschenden Triebes, in der Mitte finden.

Wenn nehmlich weder die über die Sinnlichkeit herrschende Vernunft, noch die über die Vernunft herrschende Sinnlichkeit sich mit Schönheit des Ausdrucks vertragen, so wird (denn es giebt keinen vierten Fall) so wird derjenige Zustand des Gemüths, wo Vernunft und Sinnlichkeit — Pflicht und Neigung — zusammenstimmen, die Bedingung seyn, unter der die Schönheit des Spiels erfolgt.

Um ein Objekt der Neigung werden zu können, muss der Gehorsam gegen die Vernunft einen Grund des Vergnügens abgeben, denn nur durch Lust und Schmerz wird der Trieb in Bewegung gesetzt. In der gewöhnlichen Erfahrung ist es zwar umgekehrt, und das Vergnügen ist der Grund, warum man vernünftig handelt. Dass die Moral selbst end-

lich aufgehört hat, diese Sprache zu reden, hat man dem unsterblichen Verfasser der Kritik zu verdanken, dem der Ruhm gebührt, die gesunde Vernunft aus der philosophirenden wieder hergestellt zu haben.

Aber so wie die Grundsätze dieses Weltweisen von ihm selbst, und auch von andern, pflegen vorgestellt zu werden, so ist die Neigung eine sehr zweideutige Gefährtin des Sittengefühls, und das Vergnügen eine bedenkliche Zugabe zu moralischen Bestimmungen. Wenn der Glückseligkeitstrieb auch keine blinde Herrschaft über den Menschen behauptet, so wird er doch bey dem sittlichen Wahlgeschäfte gerne mitsprechen wollen, und so der Reinheit des Willens schaden, der immer nur dem Gesetze und nie dem Triebe folgen soll. Um also völlig sicher zu seyn, daſs die Neigung nicht mit bestimmte, sieht man sie lieber im Krieg, als im Einverständniſs mit dem Vernunftgesetze, weil es gar zu leicht seyn kann, daſs ihre Fürsprache allein

ihm ſeine Macht über den Willen verſchaffte. Denn da es beym Sittlichhandeln nicht auf die Geſetzmäſsigkeit der Thaten, ſondern einzig nur auf die Pflichtmäſsigkeit der Geſinnungen ankommt, ſo legt man mit Recht keinen Werth auf die Betrachtung, daſs es für die erſte gewöhnlich vortheilhafter ſey, wenn ſich die Neigung auf Seiten der Pflicht befindet. Soviel ſcheint alſo wohl gewiſs zu ſeyn, daſs der Beyfall der Sinnlichkeit, wenn er die Pflichtmäſsigkeit des Willens auch nicht verdächtig macht, doch wenigſtens nicht im Stand iſt, ſie zu verbürgen. Der ſinnliche Ausdruck dieſes Beyfalls in der Grazie, wird alſo für die Sittlichkeit der Handlung, bey der er angetroffen wird, nie ein hinreichendes und gültiges Zeugniſs ablegen, und aus dem ſchönen Vortrag einer Geſinnung oder Handlung wird man nie ihren moraliſchen Werth erfahren.

Bis hieher glaube ich, mit dem Rigoriſten der Moral vollkommen einſtimmig

zu ſeyn, aber ich hoffe dadurch noch nicht zum Latitudinarier zu werden, daſs ich die Anſprüche der Sinnlichkeit, die im Felde der reinen Vernunft, und bey der moraliſchen Geſetzgebung, völlig zurückgewieſen ſind, im Feld der Erſcheinung, und bey der wirklichen Ausübung der Sittenpflicht, noch zu behaupten verſuche.

So gewiſs ich nehmlich überzeugt bin — und eben darum, weil ich es bin — daſs der Antheil der Neigung an einer freyen Handlung für die reine Pflichtmäſsigkeit dieſer Handlung nichts beweiſt, ſo glaube ich eben daraus folgern zu können, daſs die ſittliche Vollkommenheit des Menſchen gerade nur aus dieſem Antheil ſeiner Neigung an ſeinem moraliſchen Handeln erhellen kann. Der Menſch nehmlich iſt nicht dazu geſtimmt, einzelne ſittliche Handlungen zu verrichten, ſondern ein ſittliches Weſen zu ſeyn. Nicht Tugenden ſondern die Tugend iſt ſeine Vorſchrift, und Tugend

iſt nichts anders „als eine Neigung zu der Pflicht.“ Wie ſehr alſo auch Handlungen aus Neigung und Handlungen aus Pflicht in objektivem Sinne einander entgegenſtehen; ſo iſt dieſs doch in ſubjektivem Sinn nicht alſo, und der Menſch darf nicht nur, ſondern ſoll Luſt und Pflicht in Verbindung bringen; er ſoll ſeiner Vernunft mit Freuden gehorchen. Nicht um ſie wie eine Laſt wegzuwerfen, oder wie eine grobe Hülle von ſich abzuſtreifen, nein, um ſie aufs innigſte mit ſeinem höhern Selbſt zu vereinbaren, iſt ſeiner reinen Geiſternatur eine ſinnliche beygeſellt. Dadurch ſchon, daſs ſie ihm zum vernünftig ſinnlichen Weſen, d. i. zum Menſchen machte, kündigte ihm die Natur die Verpflichtung an, nicht zu trennen, was ſie verbunden hat, auch in den reinſten Äuſserungen ſeines göttlichen Theiles den ſinnlichen nicht hinter ſich zu laſſen, und der Triumph des einen nicht auf Unterdrückung des andern zu gründen. Erſt alsdann, wenn ſie aus ſeiner geſammten Menſchheit als die ver-

einigte Wirkung beyder Principien, hervorquillt, wenn fie ihm zur Natur geworden ift, ift feine fittliche Denkart geborgen, denn fo lange der fittliche Geift noch Gewalt anwendet, fo mufs der Naturtrieb ihm noch Macht entgegenzufetzen haben. Der blofs niedergeworfene Feind kann wieder auffstehen, aber der verföhnte ift wahrhaft überwunden.

In der Kantifchen Moralphilofophie ift die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückfchreckt, und einen fchwachen Verftand leicht verfuchen könnte, auf dem Wege einer finftern und mönchifchen Afcetik die moralifche Vollkommenheit zu fuchen. Wie fehr fich auch der grofse Weltweife gegen diefe Mifsdeutung zu verwahren fuchte, die feinem heitern und freyen Geift unter allen gerade die empörendfte feyn mufs, fo hat er, deucht mir, doch felbft durch die ftrenge und grelle Entgegenfetzung beyder auf den Willen

des Menſchen wirkenden Principien, einen ſtarken (obgleich bey ſeiner Abſicht vielleicht kaum zu vermeidenden) Anlaſs dazu gegeben. Über die Sache ſelbſt kann, nach den von ihm geführten Beweiſen, unter denkenden Köpfen, die überzeugt ſeyn wollen, kein Streit mehr ſeyn, und ich wüſste kaum, wie man nicht lieber ſein ganzes Menſchſeyn aufgeben, als über dieſe Angelegenheit ein anderes Reſultat von der Vernunft erhalten wollte. Aber ſo rein er bey Unterſuchung der Wahrheit zu Werke gieng, und ſo ſehr ſich hier alles aus bloſs objektiven Gründen erklärt, ſo ſcheint ihn doch in Darſtellung der gefundenen Wahrheit eine mehr ſubjektive Maxime geleitet zu haben, die, wie ich glaube, aus den Zeitumſtänden nicht ſchwer zu erklären iſt.

So wie er nehmlich die Moral ſeiner Zeit, im Syſteme und in der Ausübung, vor ſich fand, ſo muſste ihn auf der einen Seite ein grober Materialismus in den mo-

ralischen Principien empören, den die unwürdige Gefälligkeit der Philosophen dem schlaffen Zeitcharakter zum Kopfkissen untergelegt hatte. Auf der andern Seite musste ein nicht weniger bedenklicher Perfektionsgrundsatz, der, um eine abstrakte Idee von allgemeiner Weltvollkommenheit zu realisiren, über die Wahl der Mittel nicht sehr verlegen war, seine Aufmerksamkeit erregen. Er richtete also dahin, wo die Gefahr am meisten erklärt, und die Reform am dringendsten war, die stärkste Kraft seiner Gründe, und machte es sich zum Gesetze, die Sinnlichkeit sowohl da, wo sie mit frecher Stirne dem Sittengefühl Hohn spricht, als in der imposanten Hülle moralischlöblicher Zwecke, worein besonders ein gewisser enthusiastischer Ordensgeist sie zu verstecken weiss, ohne Nachsicht zu verfolgen. Er hatte nicht die Unwissenheit zu belehren, sondern die Verkehrtheit zurecht zu weisen. Erschütterung forderte die Kur, nicht Einschmeichelung und Überredung; und je

härter der Abſtich war, den der Grundſatz der Wahrheit mit den herrſchenden Maximen machte, deſto mehr konnte er hoffen, Nachdenken darüber zu erregen. Er ward der Drako ſeiner Zeit, weil ſie ihm eines Solons noch nicht werth und empfänglich ſchien. Aus dem Sanktuarium der reinen Vernunft brachte er das fremde und doch wieder ſo bekannte Moralgeſetz, ſtellte es in ſeiner ganzen Heiligkeit aus vor dem entwürdigten Jahrhundert, und fragte wenig darnach, ob es Augen giebt, die ſeinen Glanz nicht vertragen.

Womit aber hatten es die Kinder des Hauſes verſchuldet, daſs er nur für die Knechte ſorgte? Weil oft ſehr unreine Neigungen den Namen der Tugend uſurpiren, muſste darum auch der uneigennützige Affekt in der edelſten Bruſt verdächtig gemacht werden? weil der moraliſche Weichling dem Geſetz der Vernunft gern eine Laxität geben möchte, die es zum Spielwerk ſeiner Konvenienz

macht, mufste ihm darum eine Rigidität beygelegt werden, die die kraftvollefte Äufserung moralifcher Freyheit nur in eine rühmlichere Art von Knechtfchaft verwandelt? Denn hat wohl der wahrhaft fittliche Menfch eine freyere Wahl zwifchen Selbftachtung und Selbftverwerfung, als der Sinnenfklave zwifchen Vergnügen und Schmerz? Ift dort etwa weniger Zwang für den reinen Willen, als hier für den verdorbenen? Mufste fchon durch die imperatife Form des Moralgefetzes die Menfchheit angeklagt und erniedriget werden, und das erhabenfte Dokument ihrer Gröfse zugleich die Urkunde ihrer Gebrechlichkeit feyn? War es wohl bey diefer imperatifen Form zu vermeiden, dafs eine Vorfchrift, die fich der Menfch als Vernunftwefen felbft giebt, die deswegen allein für ihn bindend, und dadurch allein mit feinem Freyheitsgefühle verträglich ift, nicht den Schein eines fremden und pofitiven Gefetzes annahm — einen Schein, der durch feinen radikalen Hang, demfelben entgegen zu han-

deln (wie man ihm Schuld giebt) schwerlich vermindert werden dürfte *).

Es ist für moralische Wahrheiten gewiss nicht vortheilhaft, Empfindungen gegen sich zu haben, die der Mensch ohne Erröthen sich gestehen darf. Wie sollen sich aber die Empfindungen der Schönheit und Freyheit mit dem austeren Geist eines Gesetzes vertragen, das ihn mehr durch Furcht als durch Zuversicht leitet, das ihn, den die Natur doch vereinigte, stets zu vereinzeln strebt, und nur dadurch, dass es ihm Mistrauen gegen den einen Theil seines Wesens erweckt, sich der Herrschaft über den andern versichert. Die menschliche Natur ist ein verbundeneres Ganze in der Wirklichkeit, als es dem Philosophen, der nur durch Trennen was vermag, erlaubt ist, sie erscheinen zu lassen. Nim-

*) Siehe das Glaubensbekenntniss des V. d. K. von der menschlichen Natur in seiner neuesten Schrift: Die Offenbarung in den Grenzen der Vernunft. Erster Abschnitt.

mermehr kann die Vernunft Affekte als ihrer unwerth verwerfen, die das Herz mit Freudigkeit bekennt, und der Menſch da, wo er moraliſch geſunken wäre, nicht wohl in ſeiner eigenen Achtung ſteigen. Wäre die ſinnliche Natur im Sittlichen immer nur die unterdrückte und nie die mitwirkende Parthey, wie könnte ſie das ganze Feuer ihrer Gefühle zu einem Triumph hergeben, der über ſie ſelbſt gefeyert wird? Wie könnte ſie eine ſo lebhafte Theilnehmerin an dem Selbſtbewuſstſeyn des reinen Geiſtes ſeyn, wenn ſie ſich nicht endlich ſo innig an ihn anſchlieſsen könnte, daſs ſelbſt der analytiſche Verſtand ſie nicht ohne Gewaltthätigkeit mehr von ihm trennen kann.

Der Wille hat ohnehin einen unmittelbaren Zuſammenhang mit dem Vermögen der Empfindungen als dem der Erkenntniſs, und es wäre in manchen Fällen ſchlimm, wenn er ſich bey der reinen Vernunft erſt orientiren müſste. Es erweckt mir kein gutes Vorurtheil für ei-

nen Menschen, wenn er der Stimme des Triebes so wenig trauen darf, daſs er gezwungen ist, ihn jedesmal erst vor dem Grundsatze der Moral abzuhören; vielmehr achtet man ihn hoch, wenn er sich demselben, ohne Gefahr, durch ihn miſsgeleitet zu werden, mit einer gewissen Sicherheit vertraut. Denn das beweist, daſs beyde Principien in ihm sich schon in derjenigen Übereinstimmung befinden, welche das Siegel der vollendeten Menschheit, und dasjenige ist, was man unter einer schönen Seele versteht.

Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grad versichert hat, daſs es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf, und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben im Widerspruch zu stehen. Daher sind bey einer schönen Seele die einzelnen Handlungen eigentlich nicht sittlich, sondern der ganze Charakter ist es. Man kann ihr auch

keine einzige darunter zum Verdienst anrechnen, weil eine Befriedigung des Triebes nie verdienstlich heissen kann. Die schöne Seele hat kein andres Verdienst, als dass sie ist. Mit einer Leichtigkeit, als wenn bloss der Instinkt aus ihr handelte, übt sie der Menschheit peinlichste Pflichten aus, und das heldenmüthigste Opfer, das sie dem Naturtriebe abgewinnt, fällt, wie eine freywillige Wirkung eben dieses Triebes, in die Augen. Daher weiss sie selbst auch niemals um die Schönheit ihres Handelns, und es fällt ihr nicht mehr ein, dass man anders handeln und empfinden könnte; dagegen ein schulgerechter Zögling der Sittenregel, so wie das Wort des Meisters ihn fordert, jeden Augenblick bereit seyn wird, vom Verhältniss seiner Handlungen zum Gesetz die strengste Rechnung abzulegen. Das Leben des Letztern wird einer Zeichnung gleichen, worin man die Regel durch harte Striche angedeutet sieht, und an der allenfalls ein Lehrling die Principien der Kunst lernen könnte. Aber in einem

schönen

schönen Leben sind, wie in einem Titianischen Gemählde, alle jene schneidenden Grenzlinien verschwunden, und doch tritt die ganze Gestalt nur desto wahrer, lebendiger, harmonischer hervor.

In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmoniren, und Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung. Nur im Dienst einer schönen Seele kann die Natur zugleich Freyheit besitzen, und ihre Form bewahren, da sie erstere unter der Herrschaft eines strengen Gemüths, letztere unter der Anarchie der Sinnlichkeit einbüſst. Eine schöne Seele gieſst auch über eine Bildung, der es an architektonischer Schönheit mangelt, eine unwiderstehliche Grazie aus, und oft sieht man sie selbst über Gebrechen der Natur triumphiren. Alle Bewegungen, die von ihr ausgehen, werden leicht, sanft und dennoch belebt seyn. Heiter und frey wird das Auge strahlen, und Empfindung wird in demselben glänzen. Von der Sanftmuth des

Herzens wird der Mund eine Grazie erhalten, die keine Verstellung erkünsteln kann. Keine Spannung wird in den Mienen, kein Zwang in den willkürlichen Bewegungen zu bemerken seyn, denn die Seele weiss von keinem. Musik wird die Stimme seyn, und mit dem reinen Strom ihrer Modulationen das Herz bewegen. Die architektonische Schönheit kann Wohlgefallen, kann Bewunderung, kann Erstaunen erregen, aber nur die Anmuth wird hinreissen. Die Schönheit hat Anbeter, Liebhaber hat nur die Grazie; denn wir huldigen dem Schöpfer, und lieben den Menschen.

Man wird, im Ganzen genommen, die Anmuth mehr bey dem weiblichen Geschlecht (die Schönheit vielleicht mehr bey dem männlichen) finden, wovon die Ursache nicht weit zu suchen ist. Zur Anmuth muss sowohl der körperliche Bau, als der Charakter beytragen; jener durch seine Biegsamkeit, Eindrücke anzunehmen und ins Spiel gesetzt zu werden, dieser

durch die ſittliche Harmonie der Gefühle. In beyden war die Natur dem Weibe günſtiger als dem Manne.

Der zärtere weibliche Bau empfängt jeden Eindruck ſchneller und läſst ihn ſchneller wieder verſchwinden. Feſte Conſtitutionen kommen nur durch einen Sturm in Bewegung, und wenn ſtarke Muskeln angezogen werden, ſo können ſie die Leichtigkeit nicht zeigen, die zur Grazie erfordert wird. Was in einem weiblichen Geſicht noch ſchöne Empfindſamkeit iſt, würde in einem männlichen ſchon Leiden ausdrücken. Die zarte Fiber des Weibes neigt ſich wie dünnes Schilfrohr unter dem leiſeſten Hauch des Affekts. In leichten und lieblichen Wellen gleitet die Seele über das ſprechende Angeſicht, das ſich bald wieder zu einem ruhigen Spiegel ebnet.

Auch der Beytrag, den die Seele zu der Grazie geben muſs, kann bey dem Weibe leichter als bey dem Manne erfüllt

werden. Selten wird sich der weibliche Charakter zu der höchsten Idee sittlicher Reinheit erheben, und es selten weiter als zu affektionirten Handlungen bringen. Er wird der Sinnlichkeit oft mit heroischer Stärke, aber nur durch die Sinnlichkeit widerstehen. Weil nun die Sittlichkeit des Weibes gewöhnlich auf Seiten der Neigung ist, so wird es sich in der Erscheinung eben so ausnehmen, als wenn die Neigung auf Seiten der Sittlichkeit wäre. Anmuth wird also der Ausdruck der weiblichen Tugend seyn, der sehr oft der männlichen fehlen dürfte.

W ü r d e.

So wie die Anmuth der Ausdruck einer schönen Seele ist, so ist Würde der Ausdruck einer erhabenen Gesinnung.

Es ist dem Menschen zwar aufgegeben, eine innige Übereinstimmung zwischen seinen beyden Naturen zu stiften, immer ein harmonirendes Ganze zu seyn, und mit seiner vollstimmigen ganzen Menschheit zu handeln. Aber diese Charakterschönheit, die reifste Frucht seiner Humanität, ist bloss eine Idee, welcher gemäss zu werden, er mit anhaltender Wachsamkeit streben, aber die er bey aller Anstrengung nie ganz erreichen kann.

Der Grund, warum er es nicht kann, ist die unveränderliche Einrichtung seiner Natur; es sind die physischen Bedingungen seines Daseyns selbst, die ihn daran verhindern.

Um nehmlich seine Existenz in der Sinnenwelt, die von Naturbedingungen abhängt, sicher zu stellen, musste der Mensch, da er, als ein Wesen, das sich

nach Willkür verändern kann, für ſeine Erhaltung ſelbſt zu ſorgen hat, zu Handlungen vermocht werden, wodurch jene phyſiſchen Bedingungen ſeines Daſeyns erfüllt, und wenn ſie aufgehoben ſind, wieder hergeſtellt werden können. Obgleich aber die Natur dieſe Sorge, die ſie in ihren vegetabiliſchen Erzeugungen ganz allein über ſich nimmt, ihm ſelbſt übergeben muſste, ſo durfte doch die Befriedigung eines ſo dringenden Bedürfniſſes, wo es ſein und ſeines Geſchlechts ganzes Daſeyn gilt, ſeiner ungewiſſen Einſicht nicht anvertraut werden. Sie zog alſo dieſe Angelegenheit, die dem Inhalte nach in ihr Gebiet gehört, auch der Form nach in daſſelbe, indem ſie in die Beſtimmungen der Wikür Nothwendigkeit legte. So entſtand der Naturtrieb, der nichts anders iſt, als eine Naturnothwendigkeit durch das Medium der Empfindung.

Der Naturtrieb beſtürmt das Empfindungsvermögen durch die gedoppelte

Macht von Schmerz und Vergnügen; durch Schmerz, wo er Befriedigung fordert, durch Vergnügen, wo er ſie findet.

Da einer Naturnothwendigkeit nichts abzudingen iſt, ſo muſs auch der Menſch, ſeiner Freyheit ungeachtet, empfinden was die Natur ihn empfinden laſſen will, und je nachdem die Empfindung Schmerz oder Luſt iſt, ſo muſs bey ihm eben ſo unabänderlich Verabſcheuung oder Begierde erfolgen. In dieſem Punkte ſteht er dem Thiere vollkommen gleich, und der ſtarkmüthigſte Stoiker fühlt den Hunger eben ſo empfindlich und verabſcheut ihn eben ſo lebhaft, als der Wurm zu ſeinen Füſsen.

Jetzt aber fängt der groſse Unterſchied an. Auf die Begierde und Verabſcheuung erfolgt bey dem Thiere eben ſo nothwendig Handlung, als Begierde auf Empfindung, und Empfindung auf den äuſsern Eindruck erfolgte. Es iſt hier eine ſtetig fortlaufende Kette, wo jeder Ring nothwendig in den andern greift. Bey dem Menſchen iſt noch eine Inſtanz mehr,

nehmlich der Wille, der als ein übersinnliches Vermögen weder dem Gesetz der Natur, noch dem der Vernunft, so unterworfen ist, daſs ihm nicht vollkommen freye Wahl bliebe, sich entweder nach diesem oder nach jenem zu richten. Das Thier muſs streben den Schmerz los zu seyn, der Mensch kann sich entschlieſsen, ihn zu behalten.

Der Wille des Menschen ist ein erhabener Begriff, auch dann, wenn man auf seinen moralischen Gebrauch nicht achtet. Schon der bloſse Wille erhebt den Menschen über die Thierheit; der moralische erhebt ihn zur Gottheit. Er muſs aber jene zuvor verlassen haben, eh' er sich dieser nähern kann; daher ist es kein geringer Schritt zur moralischen Freyheit des Willens, durch Brechung der Naturnothwendigkeit in sich, auch in gleichgültigen Dingen, den bloſsen Willen zu üben.

Die Gesetzgebung der Natur hat Bestand bis zum Willen, wo sie sich endigt, und die vernünftige anfängt. Der Wille

ſteht hier zwiſchen beyden Gerichtsbarkeiten, und es kommt ganz auf ihn ſelbſt an, von welcher er das Geſetz empfangen will; aber er ſteht nicht in gleichem Verhältniſs gegen beyde. Als Naturkraft iſt er gegen die eine, wie gegen die andere, frey; das heiſst, er muſs ſich weder zu dieſer noch zu jener ſchlagen. Er iſt aber nicht frey; als moraliſche Kraft, das heiſst, er ſoll ſich zu der vernünftigen ſchlagen. Gebunden iſt er an keine, aber verbunden iſt er dem Geſetz der Vernunft. Er gebraucht alſo ſeine Freyheit wirklich, wenn er gleich der Vernunft widerſprechend handelt, aber er gebraucht ſie unwürdig, weil er ungeachtet ſeiner Freyheit doch nur innerhalb der Natur ſtehen bleibt, und zu der Operation des bloſsen Triebes gar keine Realität hinzuthut; denn aus Begierde wollen heiſst nur umſtändlicher begehren *).

*) Man leſe über dieſe Materie die aller Aufmerkſamkeit würdige Theorie des Willens im zweyten Theil der Reinholdiſchen Briefe.

Die Geſetzgebung der Natur durch den Trieb kann mit der Geſetzgebung der Vernunft aus Principien in Streit gerathen, wenn der Trieb zu ſeiner Befriedigung eine Handlung fordert, die dem moraliſchen Grundſatz zuwider läuft. In dieſem Fall iſt es unwandelbare Pflicht für den Willen, die Forderung der Natur dem Ausſpruch der Vernunft nachzuſetzen, da Naturgeſetze nur bedingungsweiſe, Vernunftgeſetze aber ſchlechterdings uud unbedingt verbinden.

Aber die Natur behauptet mit Nachdruck ihre Rechte, und da ſie niemals willkürlich fordert, ſo nimmt ſie, unbefriedigt, auch keine Forderung zurück. Weil von der erſten Urſache an, wodurch ſie in Bewegung gebracht wird, bis zu dem Willen, wo ihre Geſetzgebung aufhört, alles in ihr ſtreng nothwendig iſt, ſo kann ſie rückwärts nicht nachgeben, ſondern muſs vorwärts gegen den Willen drängen, bey dem die Befriedigung ihres Bedürfniſſes ſteht. Zuweilen ſcheint es

zwar, als ob sie sich ihren Weg verkürzte. und, ohne zuvor ihr Gesuch vor den Willen zu bringen, unmittelbare Kausalität für die Handlung hätte, durch die ihrem Bedürfnisse abgeholfen wird. In einem solchen Falle, wo der Mensch dem Triebe nicht bloss freyen Lauf liesse, sondern wo der Trieb diesen Lauf selbst nähme, würde der Mensch auch nur Thier seyn; aber es ist sehr zu zweifeln, ob dieses jemals sein Fall seyn kann, und wenn er es wirklich wäre, ob diese blinde Macht seines Triebes nicht ein Verbrechen seines Willens ist.

Das Begehrungsvermögen dringt also auf Befriedigung, und der Wille wird aufgefordert, ihm diese zu verschaffen. Aber der Wille soll seine Bestimmungsgründe von der Vernunft empfangen, und nur nach demjenigen, was diese erlaubt oder vorschreibt, seine Entschliessung fassen. Wendet sich nun der Wille wirklich an die Vernunft, ehe er das Verlangen des Triebes genehmigt, so handelt er sittlich;

entſcheidet er aber unmittelbar, ſo handelt er ſinnlich *).

So oft alſo die Natur eine Forderung macht, und den Willen durch die blinde Gewalt des Affekts überraſchen will, kommt es dieſem zu, ihr ſo lange Stillſtand zu gebieten, bis die Vernunft geſprochen hat. Ob der Ausſpruch der Vernunft für oder gegen das Intereſſe der Sinnlichkeit ausfallen werde, das iſt, was er jetzt noch nicht wiſſen kann; eben deswegen aber muſs er dieſes Verfahren in jedem Affekt ohne Unterſchied beobachten, und der Natur, in jedem Falle, wo ſie der anfangende Theil iſt, die unmittelbare Kauſalität verſagen. Dadurch allein, daſs er die Gewalt der Begierde bricht, die mit

*) Man darf aber dieſe Anfrage des Willens bey der Vernunft nicht mit derjenigen verwechſeln, wo ſie über die Mittel zu Befriedigung einer Begierde erkennen ſoll. Hier iſt nicht davon die Rede, wie die Befriedigung zu erlangen, ſondern ob ſie zu geſtatten iſt. Nur das letzte gehört ins Gebiet der Moralität; das erſte gehört zur Klugheit.

Vorschnelligkeit ihrer Befriedigung zueilt, und die Instanz des Willens lieber ganz vorbeygehen möchte, zeigt der Mensch seine Selbstständigkeit, und beweist sich als ein moralisches Wesen, welches nie blofs begehren oder blofs verabscheuen, sondern seine Verabscheuung und Begierde jederzeit wollen mufs.

Aber schon die blofse Anfrage bey der Vernunft ist eine Beeinträchtigung der Natur, die in ihrer eigenen Sache kompetente Richterin ist, und ihre Aussprüche keiner neuen und auswärtigen Instanz unterworfen sehen will. Jener Willensakt, der die Angelegenheit des Begehrungsvermögens vor das sittliche Forum bringt, ist also im eigentlichen Sinn naturwidrig, weil er das Nothwendige wieder zufällig macht, und Gesetzen der Vernunft die Entscheidung in einer Sache anheimstellt, wo nur Gesetze der Natur sprechen können, und auch wirklich gesprochen haben. Denn so wenig die reine Vernunft in ihrer moralischen Gesetz-

gebung darauf Rückſicht nimmt, wie der Sinn wohl ihre Entſcheidungen aufnehmen möchte, eben ſo wenig richtet ſich die Natur in ihrer Geſetzgebung darnach, wie ſie es einer reinen Vernunft recht machen möchte. In jeder von beyden gilt eine andre Nothwendigkeit, die aber keine ſeyn würde, wenn es der einen erlaubt wäre, willkürliche Veränderungen in der andern zu treffen. Daher kann auch der tapferſte Geiſt bey allem Widerſtande, den er gegen die Sinnlichkeit ausübt, nicht die Empfindung ſelbſt, nicht die Begierde ſelbſt unterdrücken, ſondern ihr blos den Einfluſs auf ſeine Willensbeſtimmungen verweigern; entwaffnen kann er den Trieb durch moraliſche Mittel, aber nur durch natürliche ihn beſänftigen. Er kann durch ſeine ſelbſtſtändige Kraft zwar verhindern, daſs Naturgeſetze für ſeinen Willen nicht zwingend werden, aber an dieſen Geſetzen ſelbſt kann er ſchlechterdings nichts verändern.

In Affekten alſo „wo die Natur (der Trieb) zuerſt handelt und den Willen

entweder ganz zu umgehen oder ihn gewaltſam auf ihre Seite zu ziehen ſtrebt, kann ſich die Sittlichheit des Charakters nicht anders, als durch Widerſtand offenbaren, und daſs der Trieb die Freyheit des Willens nicht einſchränke, nur durch Einſchränkung des Triebes verhindern." Übereinſtimmung mit dem Vernunftgeſetz iſt alſo im Affekte nicht anders möglich, als durch einen Widerſpruch mit den Forderungen der Natur. Und da die Natur ihre Forderungen, aus ſittlichen Gründen, nie zurücknimmt, folglich auf ihrer Seite alles ſich gleich bleibt, wie auch der Wille ſich in Anſehung ihrer verhalten mag, ſo iſt hier keine Zuſammenſtimmung zwiſchen Neigung und Pflicht, zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit möglich, ſo kann der Menſch hier nicht mit ſeiner ganzen harmonirenden Natur, ſondern ausſchlieſsungsweiſe nur mit ſeiner vernünftigen handeln. Er handelt alſo in dieſen Fällen auch nicht moraliſch ſchön, weil an der Schönheit der Handlung auch die Neigung nothwen-

dig Theil nehmen muſs, die hier vielmehr widerſtreitet. Er handelt aber moraliſch groſs, weil alles das, und das allein groſs iſt, was von einer Überlegenheit des höhern Vermögens über das ſinnliche Zeugniſs giebt.

Die ſchöne Seele muſs ſich alſo im Affekt in eine erhabene verwandeln, und das iſt der untrügliche Probirſtein, wodurch man ſie von dem guten Herzen oder der Temperamentstugend unterſcheiden kann. Iſt bey einem Menſchen die Neigung nur darum auf Seiten der Gerechtigkeit, weil die Gerechtigkeit ſich glücklicherweiſe auf Seiten der Neigung befindet, ſo wird der Naturtrieb im Affekt eine vollkommene Zwangsgewalt über den Willen ausüben, und, wo ein Opfer nöthig iſt, ſo wird es die Sittlichkeit und nicht die Sinnlichkeit bringen. War es hingegen die Vernunft ſelbſt, die, wie bey einem ſchönen Charakter der Fall iſt, die Neigungen in Pflicht nahm, und der Sinnlichkeit das

Steuer

Steuer **nur anvertraute**, ſo wird ſie es in demſelben Moment zurücknehmen, als der Trieb ſeine Vollmacht miſsbrauchen will. Die Temperamentstugend ſinkt alſo im Affekt zum bloſsen Naturprodukt herab; die ſchöne Seele geht ins Heroiſche über, und erhebt ſich zur reinen Intelligenz.

Beherrſchung der Triebe durch die moraliſche Kraft iſt **Geiſtesfreiheit**, und **Würde** heiſst ihr Ausdruck in der Erſcheinung.

Streng genommen iſt die moraliſche Kraft im Menſchen keiner Darſtellung fähig, da das Überſinnliche nie verſinnlicht werden kann. Aber mittelbar kann ſie durch ſinnliche Zeichen dem Verſtande vorgeſtellt werden, wie bey der Würde der menſchlichen Bildung wirklich der Fall iſt.

Der aufgeregte Naturtrieb wird eben ſo, wie das Herz in ſeinen moraliſchen Rührungen, von Bewegungen im Körper begleitet, die theils dem Willen zuvorei-len, theils, als bloſs ſympathetiſche, ſei-

ner Herrschaft gar nicht unterworfen sind. Denn da weder Empfindung, noch Begierde und Verabscheuung, in der Willkür des Menschen liegen, so kann er denjenigen Bewegungen, welche damit unmittelbar zusammenhängen, nicht zu gebieten haben. Aber der Trieb bleibt nicht bey der blossen Begierde stehen; vorschnell und dringend strebt er sein Objekt zu verwirklichen, und wird, wenn ihm von dem selbstständigen Geiste nicht nachdrücklich widerstanden wird, selbst solche Handlungen anticipiren, worüber der Wille allein zu sagen haben soll. Denn der Erhaltungstrieb ringt ohne Unterlass nach der gesetzgebenden Gewalt im Gebiete des Willens, und sein Bestreben ist, eben so ungebunden über den Menschen, wie über das Thier, zu schalten.

Man findet also Bewegungen von zweyerley Art und Ursprung in jedem Affekte, den der Erhaltungstrieb in dem Menschen entzündet; erstlich solche, welche un-

mittelbar von der Empfindung ausgehen, und daher ganz unwillkürlich find; zweitens folche, welche der Art nach willkürlich feyn follten und könnten, die aber der blinde Naturtrieb der Freyheit abgewinnt. Die erften beziehen lich auf den Affekt felbft, und find daher nothwendig mit demfelben verbunden; die zweyten entfprechen mehr der Urfache und dem Gegenftande des Affekts, daher fie auch zufällig und veränderlich find, und nicht für untrügliche Zeichen deffelben gelten können. Weil aber beyde, fobald das Objekt beftimmt ift, dem Naturtriebe gleich nothwendig find, fo gehören auch beyde dazu, um den Ausdruck des Affekts zu einem vollftändigen und übereinftimmenden Ganzen zu machen *).

*) Findet man nur die Bewegungen der zweyten Art, ohne die der erftern, fo zeigt fich diefes an, dafs die Perfon den Affekt will, und die Natur ihn verweigert. Findet man die Bewegungen der erftern Art, ohne die der zweyten, fo beweift diefs, dafs die Natur in den Affekt

Wenn nun der Wille Selbſtſtändigkeit genug beſitzt, dem vorgreifenden Naturtriebe Schranken zu ſetzen, und gegen die ungeſtüme Macht deſſelben ſeine Gerechtſame zu behaupten, ſo bleiben zwar alle jene Erſcheinungen in Kraft, die der aufgeregte Naturtrieb in ſeinem eigenen Gebiet bewirkte, aber alle diejenigen werden fehlen, die er in einer fremden Gerichtsbarkeit eigenmächtig hatte an ſich reiſsen wollen. Die Erſcheinungen ſtimmen alſo nicht mehr überein, aber eben in ihrem Widerſpruch liegt der Ausdruck der moraliſchen Kraft.

Geſetzt, wir erblicken an einem Menſchen Zeichen des qualvolleſten Affekts aus der Klaſſe jener erſten ganz unwillkürſichen Bewegungen. Aber indem

wirklich verſetzt iſt, aber die Perſon ihn verbietet. Den erſten Fall ſieht man alle Tage bey affektirten Perſonen und ſchlechten Komödianten; den zweyten Fall deſto ſeltener und nur bey ſtarken Gemüthern.

ſeine Adern auflaufen, ſeine Muskel krampfhaft angeſpannt werden, ſeine Stimme erſtickt, ſeine Bruſt emporgetrieben, ſein Unterleib einwärts gepreſst iſt, ſind ſeine willkürlichen Bewegungen ſanft, ſeine Geſichtszüge frey, und es iſt heiter um Aug und Stirne. Wäre der Menſch bloſs ein Sinnenweſen, ſo würden alle ſeine Züge, da ſie dieſelbe gemeinſchaftliche Quelle hätten, mit einander übereinſtimmend ſeyn, und alſo in dem gegenwärtigen Fall alle ohne Unterſchied Leiden ausdrücken müſſen. Da aber Züge der Ruhe unter die Züge des Schmerzens gemiſcht ſind, einerley Urſache aber nicht entgegengeſetzte Wirkungen haben kann, ſo beweiſt dieſer Widerſpruch der Züge das Daſeyn und den Einfluſs einer Kraft, die von dem Leiden unabhängig, und den Eindrücken überlegen iſt, unter denen wir das Sinnliche erliegen ſehen. Und auf dieſe Art nun wird die Ruhe im Leiden, als worin die Würde eigentlich beſteht, obgleich nur mittelbar durch einen Vernunftſchluſs, Darſtellung der

Intelligenz im Menſchen und Ausdruck ſeiner moraliſchen Freyheit *).

Aber nicht bloſs beym Leiden im engern Sinn, wo dieſes Wort nur ſchmerzhafte Rührungen bedeutet, ſondern überhaupt bey jedem ſtarken Intereſſe des Begehrungsvermögens muſs der Geiſt ſeine Freyheit beweiſen, alſo Würde der Ausdruck ſeyn. Der angenehme Affekt erfordert ſie nicht weniger als der peinliche, weil die Natur in beyden Fällen gern den Meiſter ſpielen möchte, und von dem Willen gezügelt werden ſoll. Die Würde bezieht ſich auf die Form und nicht auf den Inhalt des Affekts, daher es geſchehen kann, daſs oft, dem Inhalt nach, lobenswürdige Affekte, wenn der Menſch ſich ihnen blindlings überläſst, aus Mangel der Würde, ins Gemeine und Niedrige fallen; daſs hingegen nicht ſelten verwerfliche Affekte ſich ſogar dem Erhabe-

*) In einer Unterſuchung über Pathetiſche Darſtellungen iſt im 3ten Stück der Thalia umſtändlicher davon gehandelt worden.

nen nähern, ſobald ſie nur in ihrer Form Herrſchaft des Geiſtes über ſeine Empfindungen zeigen.

Bey der Würde alſo führt ſich der Geiſt in dem Körper als Herrſcher auf, denn hier hat er ſeine Selbſtſtändigkeit gegen den gebieteriſchen Trieb zu behaupten, der ohne ihn zu Handlungen ſchreitet, und ſich ſeinem Joch gern entziehen möchte. Bey der Anmuth hingegen regiert er mit Liberalität, weil er es hier iſt, der die Natur in Handlung ſetzt, und keinen Widerſtand zu beſiegen findet. Nachſicht verdient aber nur der Gehorſam, und Strenge kann nur die Widerſetzung rechtfertigen.

Anmuth liegt alſo in der Freyheit der willkürlichen Bewegungen; Würde in der Beherrſchung der unwillkürlichen. Die Anmuth läſst der Natur da, wo ſie die Befehle des Geiſtes ausrichtet, einen Schein von Freywilligkeit; die Würde hingegen unterwirft ſie da, wo ſie herrſchen will, dem Geiſt. Überall, wo der Trieb an-

fängt zu handeln, und sich herausnimmt, in das Amt des Willens zu greifen, da darf der Wille keine Indulgenz, sondern muſs durch den nachdrücklichsten Widerstand seine Selbstständigkeit (Avtonomie) beweisen. Wo hingegen der Wille anfängt, und die Sinnlichkeit ihm folgt, da darf er keine Strenge, sondern muſs Indulgenz beweisen. Dieſs ist mit wenigen Worten das Gesetz für das Verhältniſs beyder Naturen im Menschen, so wie es in der Erscheinung sich darstellet.

Würde wird daher mehr im Leiden (παθός); Anmuth mehr im Betragen (ηθος) gefordert und gezeigt; denn nur im Leiden kann sich die Freyheit des Gemüths, und nur im Handeln die Freyheit des Körpers offenbaren.

Da die Würde ein Ausdruck des Widerstandes ist, den der selbstständige Geist dem Naturtriebe leistet, dieser also als eine Gewalt muſs angesehen werden, welche Widerstand nöthig macht, so ist sie da, wo keine solche Gewalt zu bekämpfen

ist, lächerlich, und wo keine mehr zu bekämpfen seyn sollte, verächtlich. Man lacht über den Komödianten, (wess Standes und Würden er auch sey,) der auch bey gleichgültigen Verrichtungen eine gewisse Dignität affektirt. Man verachtet die kleine Seele, die sich für die Ausübung einer gemeinen Pflicht, die oft nur Unterlassung einer Niederträchtigkeit ist, mit Würde bezahlt macht.

Überhaupt ist es nicht eigentlich Würde, sondern Anmuth, was man von der Tugend fordert. Die Würde giebt sich bey der Tugend von selbst, die schon ihrem Inhalt nach Herrschaft des Menschen über seine Triebe voraussetzt. Weit eher wird sich bey Ausübung sittlicher Pflichten die Sinnlichkeit in einem Zustand des Zwangs und der Unterdrückung befinden, da besonders, wo sie ein schmerzhaftes Opfer bringt, Da aber das Ideal vollkommener Menschheit keinen Widerstreit, sondern Zusammenstimmung zwischen dem Sittlichen und Sinnlichen fordert, so verträgt

es ſich nicht wohl mit der Würde, die, als ein Ausdruck jenes Widerſtreits zwiſchen beyden, entweder die beſondern Schranken des Subjekts oder die allgemeinen der Menſchheit ſichtbar macht.

Iſt das erſte, und liegt es bloſs an dem Unvermögen des Subjekts, daſs bey einer Handlung Neigung und Pflicht nicht zuſammenſtimmen, ſo wird dieſe Handlung jederzeit ſoviel an ſittlicher Schätzung verlieren, als ſich Kampf in ihre Ausübung, alſo Würde in ihren Vortrag miſcht. Denn unſer moraliſches Urtheil bringt jedes Individuum unter den Maaſsſtab der Gattung, und dem Menſchen werden keine andre als die Schranken der Menſchheit vergeben.

Iſt aber das zweyte, und kann eine Handlung der Pflicht mit den Forderungen der Natur nicht in Harmonie gebracht werden, ohne den Begriff der menſchlichen Natur aufzuheben, ſo iſt der Widerſtand der Neigung nothwendig, und es iſt bloſs der Anblick des Kampfes, der uns von der Möglichkeit des Sieges überführen

kann. Wir erwarten hier alſo einen Ausdruck des Widerſtreits in der Erſcheinung, und werden uns nie überreden laſſen, da an eine Tugend zu glauben, wo wir nicht einmal Menſchheit ſehen. Wo alſo die ſittliche Pflicht eine Handlung gebietet, die das ſinnliche nothwendig leiden macht, da iſt Ernſt und kein Spiel, da würde uns die Leichtigkeit in der Ausübung vielmehr empören als befriedigen; da kann alſo nicht Anmuth, ſondern Würde der Ausdruck ſeyn. Überhaupt gilt hier das Geſetz, daſs der Menſch alles mit Anmuth thun müſſe, was er innerhalb ſeiner Menſchheit verrichten kann, und alles mit Würde, welches zu verrichten er über ſeine Menſchheit hinaus gehen muſs.

So wie wir Anmuth von der Tugend fordern, ſo fordern wir Würde von der Neigung. Der Neigung iſt die Anmuth ſo natürlich, als der Tugend die Würde, da ſie ſchon ihrem Inhalt nach ſinnlich, der Naturfreyheit günſtig, und aller An-

ſpannung feind iſt. Auch dem rohen Menſchen fehlt es nicht an einem gewiſſen Grade von Anmuth, wenn ihn die Liebe oder ein ähnlicher Affekt beſeelt, und wo findet man mehr Anmuth als bey Kindern, die doch ganz unter ſinnlicher Leitung ſtehen? Weit mehr Gefahr iſt da, daſs die Neigung den Zuſtand des Leidens endlich zum herrſchenden mache, die Selbſtthätigkeit des Geiſtes erſticke, und eine allgemeine Erſchlaffung herbeyführe. Um ſich alſo bey einem edeln Gefühl in Achtung zu ſetzen, die ihr nur allein ein ſittlicher Urſprung verſchaffen kann, muſs die Neigung ſich jederzeit mit Würde verbinden. Daher fordert der Liebende Würde von dem Gegenſtand ſeiner Leidenſchaft. Würde allein iſt ihm Bürge, daſs nicht das Bedürfniſs zu ihm nöthigte, ſondern daſs die Freyheit ihn wählte — daſs man ihn nicht als Sache begehrt, ſondern als Perſon hochſchätzt.

Man fordert Anmuth von dem, der verpflichtet, und Würde von dem, der

verpflichtet wird. Der erſte ſoll, um ſich eines kränkenden Vortheils über den andern zu begeben, die Handlung ſeines unintereſſirten Entſchluſſes durch den Antheil, den er die Neigung daran nehmen läſst, zu einer affektionirten Handlung herunterſetzen, und ſich dadurch den Schein des gewinnenden Theiles geben. Der andre ſoll, um durch die Abhängigkeit, in die er tritt, die Menſchheit (deren heiliges Palladium Freyheit iſt) nicht in ſeiner Perſon zu entehren, das bloſse Zufahren des Triebes zu einer Handlung ſeines Willens erheben, und auf dieſe Art, indem er eine Gunſt empfängt, eine erzeigen.

Man muſs einen Fehler mit Anmuth rügen, und mit Würde bekennen. Kehrt man es um, ſo wird es das Anſehen haben, als ob der eine Theil ſeinen Vortheil zu ſehr, der andre ſeinen Nachtheil zu wenig empfände.

Will der Starke geliebt ſeyn, ſo mag er ſeine Überlegenheit durch Grazie mildern. Will der Schwache geachtet ſeyn,

so mag er seiner Ohnmacht durch Würde aufhelfen. Man ist sonst der Meinung, dass auf den Thron Würde gehöre, und bekanntlich lieben die, welche darauf sitzen, in ihren Räthen, Beichtvätern und Parlamenten — die Anmuth. Aber was in einem politischen Reiche gut und löblich seyn mag, ist es nicht immer in einem Reiche des Geschmacks. In dieses Reich tritt auch der König — sobald er von seinem Throne herabsteigt, (denn Throne haben ihre Privilegien,) und auch der kriechende Höfling begiebt sich unter seine heilige Freyheit, sobald er sich zum Menschen aufrichtet. Alsdann aber möchte Ersterm zu rathen seyn, mit dem Überfluss des Andern seinen Mangel zu ersetzen, und ihm soviel an Würde abzugeben, als er selbst an Grazie nöthig hat.

Da Würde und Anmuth ihre verschiedenen Gebiete haben, worin sie sich äussern, so schliessen sie einander in derselben Person, ja in demselben Zustand einer Person nicht aus; vielmehr ist es nur

die Anmuth, von der die Würde ihre Beglaubigung, und nur die Würde, von der die Anmuth ihren Werth empfängt.

Würde allein beweiſt zwar überall, wo wir ſie antreffen, eine gewiſſe Einſchränkung der Begierden und Neigungen. Ob es aber nicht vielmehr Stumpfheit des Empfindungsvermögens (Härte) ſey, was wir für Beherrſchung halten, und ob es wirklich moraliſche Selbſtthätigkeit und nicht vielmehr Übergewicht eines andern Affektes, alſo abſichtliche Anſpannung ſey, was den Ausbruch des gegenwärtigen im Zaume hält, das kann nur die damit verbundene Anmuth auſser Zweifel ſetzen. Die Anmuth nehmlich zeugt von einem ruhigen, in ſich harmoniſchen Gemüth, und von einem empfindenden Herzen.

Eben ſo beweiſt auch die Anmuth ſchon für ſich allein eine Empfänglichkeit des Gefühlvermögens, und eine Übereinſtimmung der Empfindungen. Daſs es aber nicht Schlaffheit des Geiſtes ſey, was dem Sinn ſo viel Freyheit läſst, und das Herz jedem

Eindruck öffnet, und daſs es das Sittliche ſey, was die Empfindungen in dieſe Übereinſtimmung brachte, das kann uns wiederum nur die damit verbundne Würde verbürgen. In der Würde nehmlich legitimirt ſich das Subjekt als eine ſelbſtſtändige Kraft; und indem der Wille die Licenz der unwillkürlichen Bewegungen bändigt, giebt er zu erkennen, daſs er die Freyheit der willkürlichen bloſs zuläſst.

Sind Anmuth und Würde, jene noch durch architektoniſche Schönheit, dieſe durch Kraft unterſtützt, in derſelben Perſon vereinigt, ſo iſt der Ausdruck der Menſchheit in ihr vollendet, und ſie ſteht da, gerechtfertigt in der Geiſterwelt, und freygeſprochen in der Erſcheinung. Beyde Geſetzgebungen berühren einander hier ſo nahe, daſs ihre Grenzen zuſammenfließen. Mit gemildertem Glanze ſteigt in dem Lächeln des Mundes, in dem ſanftbelebten Blick, in der heitern Stirne die Vernunftfreyheit auf, und mit erhabenem

nem Abſchied geht die **Naturnothwendigkeit** in der edeln Majeſtät des Angeſichts unter. Nach dieſem Ideal menſchlicher Schönheit ſind die Antiken gebildet, und man erkennt es in der göttlichen Geſtalt einer Niobe, im belvederiſchen Apoll, in dem borgheſiſchen geflügelten Genius, und in der Muſe des Barberiniſchen Pallaſtes *).

*) Mit dem feinen und groſsen Sinn, der ihm eigen iſt, hat Winkelmann (Geſchichte der Kunſt. Erſter Theil. S. 480 folg. Wiener Ausgabe) dieſe hohe Schönheit, welche aus der Verbindung der Grazie mit der Würde hervorgeht, aufgefaſst und beſchrieben. Aber was er vereinigt fand, nahm und gab er auch nur für Eines, und er blieb bey dem ſtehen, was der bloſse Sinn ihn lehrte, ohne zu unterſuchen, ob es nicht vielleicht noch zu ſcheiden ſey. Er verwirrt den Begriff der Grazie, da er Züge, die offenbar nur der Würde zukommen, in dieſen Begriff mit aufnimmt. Grazie und Würde ſind aber weſentlich verſchieden, und man thut unrecht, das zu einer **Eigenſchaft** der Grazie zu machen, was vielmehr eine **Einſchränkung** derſelben iſt. Was Winkelmann die hohe, himmliſche Grazie nennt, iſt nichts anders, als Schönheit und Grazie mit überwiegender Würde. „Die himmliſche „Grazie, ſagt er, ſcheint ſich allgenügſam, nnd bie-

Wo ſich Grazie und Würde vereinigen, da werden wir abwechſelnd angezogen und zurückgeſtoſsen; angezogen als Geiſter, zurückgeſtoſsen als ſinnliche Naturen.

In der Würde nehmlich wird uns ein Beyſpiel der Unterordnung des Sinnlichen unter das Sittliche vorgehalten, welchem nachzuahmen für uns Geſetz, zugleich

„tet ſich nicht an, ſondern will geſucht werden; „ſie iſt zu erhaben, um ſich ſehr ſinnlich zu machen. „Sie verſchlieſst in ſich die Bewegungen der „Seele, und nähert ſich der ſeligen Stille der „göttlichen Natur. — Durch ſie, ſagt er an ei„nem andern Ort, wagte ſich der Künſtler der „Niobe in das Reich unkörperlicher Ideen, und „erreichte das Geheimniſs, die Todesangſt „mit der höchſten Schönheit zu ver„binden," (es würde ſchwer ſeyn, hierin einen Sinn zu finden, wenn es nicht augenſcheinlich wäre, daſs hier nur die Würde gemeynt iſt) „er wurde ein Schöpfer reiner Geiſter, die kei„ne Begierden der Sinne erwecken, denn ſie „ſcheinen nicht zur Leidenſchaft gebildet zu „ſeyn, ſondern dieſelbe nur angenommen zu „haben." — Anderswo heiſst es „die Seele äuſ„ſerte ſich nur unter einer ſtillen Fläche des „Waſſers, und trat niemals mit Ungeſtüm her„vor. In Vorſtellung des Leidens bleibt die „gröſste Pein verſchloſſen, und die Freude

aber für unſer phyſiſches Vermögen überſteigend iſt. Der Widerſtreit zwiſchen dem Bedürfniſs der Natur und der Forderung des Geſetzes, deren Gültigkeit wir doch eingeſtehen, ſpannt die Sinnlichkeit an, und erweckt das Gefühl, welches Achtung genannt wird, und von der Würde unzertrennlich iſt.

„ſchwebet wie eine ſanfte Luft, die kaum die „Blätter rühret, auf dem Geſicht einer Leu„kothea.“

Alle dieſe Züge kommen der Würde und nicht der Grazie zu, denn die Grazie verſchlieſst ſich nicht, ſondern kommt entgegen, die Grazie macht ſich ſinnlich, und iſt auch nicht erhaben ſondern ſchön. Aber die Würde iſt es, was die Natur in ihren Aeuſserungen zurückhält, und den Zügen, auch in der Todesangſt und in dem bitterſten Leiden eines Laokoon, Ruhe gebietet.

Home verfällt in denſelben Fehler, was aber bey dieſem Schriftſteller weniger zu verwundern iſt. Auch er nimmt Züge der Würde in die Grazie mit auf, ob er gleich Anmuth und Würde ausdrücklich von einander unterſcheidet. Seine Beobachtungen ſind gewöhnlich richtig, und die nächſten Regeln, die er ſich daraus bildet, wahr; aber weiter darf man ihm auch nicht folgen. Grundſätze d. Krit. II. Theil. Anmuth und Würde.

In der Anmuth hingegen, wie in der Schönheit überhaupt, sieht die Vernunft ihre Forderung in der Sinnlichkeit erfüllt, und überraschend tritt ihr eine ihrer Ideen in der Erscheinung entgegen. Diese unerwartete Zusammenstimmung des Zufälligen der Natur mit dem Nothwendigen der Vernunft, erweckt ein Gefühl frohen Beyfalls, (Wohlgefallen) welches auflösend für den Sinn, für den Geist aber belebend und beschäftigend ist, und eine Anziehung des sinnlichen Objekts muss erfolgen. Diese Anziehung nennen wir Wohlwollen — Liebe; ein Gefühl, das von Anmuth und Schönheit unzertrennlich ist.

Bey dem Reiz (nicht dem Liebreiz, sondern dem Wollustreiz, stimulus,) wird dem Sinn ein sinnlicher Stoff vorgehalten, der ihm Entledigung von einem Bedürfniss, d. i. Lust verspricht. Der Sinn ist also bestrebt, sich mit dem Sinnlichen zu vereinbaren, und Begierde entsteht; ein Gefühl, das anspannend für den Sinn, für den Geist hingegen erschlaffend ist.

Von der Achtung, kann man ſagen, ſie beugt ſich vor ihrem Gegenſtande; von der Liebe, ſie neigt ſich zu dem ihrigen; von der Begierde, ſie ſtürzt auf den ihrigen. Bey der Achtung iſt das Objekt die Vernunft und das Subjekt die ſinnliche Natur *). Bey der Liebe iſt das Objekt ſinnlich, und das Subjekt die moraliſche Natur. Bey der Begierde ſind Objekt und Subjekt ſinnlich.

Die Liebe allein iſt alſo eine freye Empfindung, denn ihre reine Quelle ſtrömt

*) Man darf die Achtung nicht mit der Hochachtung verwechſeln. Achtung (nach ihrem reinen Begriff) geht nur auf das Verhältniſs der ſinnlichen Natur zu den Forderungen reiner praktiſcher Vernunft überhaupt, ohne Rückſicht auf eine wirkliche Erfüllung. „Das Gefühl der Unangemeſſenheit zu Erreichung einer Idee, die für uns Geſetz iſt, heiſst Achtung" (Kants Kr. d. Urtheilskraft), Daher iſt Achtung keine angenehme, eher drückende Empfindung. Sie iſt ein Gefühl des Abſtandes des empiriſchen Willens von dem reinen. — Es kann daher auch nicht befremdlich ſeyn, daſs ich die ſinnliche Natur zum Subjekt der Achtung mache, obgleich dieſe nur auf reine Vernunft geht; denn

hervor aus dem Sitz der Freyheit, aus unſrer göttlichen Natur. Es iſt hier nicht das Kleine und Niedrige, was ſich mit dem Groſsen und Hohen miſst, nicht der Sinn, der an dem Vernunftgeſetz ſchwindelnd hinaufſieht; es iſt das abſolut Groſse ſelbſt, was in der Anmuth und Schönheit ſich nachgeahmt und in der Sittlichkeit ſich befriedigt findet, es iſt der Geſetzgeber ſelbſt, der Gott in uns, der mit ſeinem eigenen Bilde in der Sinnenwelt ſpielt. Daher iſt das Gemüth aufgelöſt in der Liebe, da es angeſpannt iſt in

die Unangemeſſenheit zu Erreichung des Geſetzes kann nur in der Sinnlichkeit liegen.

Hochachtung hingegen geht ſchon auf die wirkliche Erfüllung des Geſetzes und wird nicht für das Geſetz, ſondern für die Perſon, die demſelben gemäſs handelt, empfunden. Daher hat ſie etwas ergötzendes, weil die Erfüllung des Geſetzes Vernunftweſen erfreuen muſs. Achtung iſt Zwang, Hochachtung ſchon ein freyeres Gefühl. Aber das rührt von der Liebe her, die ein Ingredienz der Hochachtung ausmacht. Achten muſs auch der Nichtswürdige das Gute, aber um denjenigen hochzuachten, der es gethan hat, müſste er aufhören, ein Nichtswürdiger zu ſeyn.

der Achtung; denn hier ist nichts, das ihm Schranken setzte, da das absolut grosse nichts über sich hat, und die Sinnlichkeit, von der hier allein die Einschränkung kommen könnte, in der Anmuth und Schönheit mit den Ideen des Geistes zusammenstimmt. Liebe ist ein Herabsteigen, da die Achtung ein Hinaufklimmen ist. Daher kann der Schlimme nichts lieben, ob er gleich vieles achten muss; daher kann der Gute wenig achten, was er nicht zugleich mit Liebe umfienge. Der reine Geist kann nur lieben, nicht achten; der Sinn kann nur achten, aber nicht lieben.

Wenn der schuldbewusste Mensch in ewiger Furcht schwebt, dem Gesetzgeber in ihm selbst, in der Sinnenwelt zu begegnen, und in allem, was gross und schön und treflich ist, seinen Feind erblickt, so kennt die schöne Seele kein süsseres Glück, als das Heilige in sich ausser sich nachgeahmt oder verwirklicht zu sehen, und in der Sinnenwelt ihren

unsterblichen Freund zu umarmen. Liebe ist zugleich das Grossmüthigste und das Selbstsüchtigste in der Natur; das erste: denn sie empfängt von ihrem Gegenstande nichts, sondern giebt ihm alles, da der reine Geist nur geben, nicht empfangen kann; das zweyte: denn es ist immer nur ihr eigenes Selbst, was sie in ihrem Gegenstande sucht und schätzet.

Aber eben darum, weil der Liebende von dem Geliebten nur empfängt, was er ihm selber gab, so begegnet es ihm öfters, dass er ihm giebt, was er nicht von ihm empfieng. Der äussre Sinn glaubt zu sehen, was nur der innere anschaut, der feurige Wunsch wird zum Glauben und der eigne Überfluss des Liebenden verbirgt die Anmuth des Geliebten. Daher ist die Liebe so leicht der Täuschung ausgesetzt, was der Achtung und Begierde selten begegnet. So lange der innre Sinn den äussern exaltirt, so lange dauert auch die selige Bezauberung der platonischen Liebe, der zur Wonne der Unsterblichen,

nur die Dauer fehlt. Sobald aber der innere Sinn dem äuſsern ſeine Anſchauungen nicht mehr unterſchiebt, ſo tritt der äuſsere wieder in ſeine Rechte und fordert, was ihm zukommt, Stoff. Das Feuer, welches die himmliſche Venus entzündete, wird von der irdiſchen benutzt, und der Naturtrieb rächt ſeine lange Vernachläſſigung nicht ſelten durch eine deſto unumſchränktere Herrſchaft. Da der Sinn nie getäuſcht wird, ſo macht er dieſen Vortheil mit grobem Übermuth gegen ſeinen edleren Nebenbuhler geltend, und iſt kühn genug zu behaupten, daſs er gehalten habe, was die Begeiſterung ſchuldig blieb.

Die Würde hindert, daſs die Liebe nicht zur Begierde wird. Die Anmuth verhütet, daſs die Achtung nicht Furcht wird.

Wahre Schönheit, wahre Anmuth ſoll niemals Begierde erregen. Wo dieſe ſich einmiſcht, da muſs es entweder dem Gegenſtand an Würde, oder dem Betrachter an Sittlichkeit der Empfindungen mangeln.

Wahre Gröſse ſoll niemals Furcht erregen. Wo dieſe eintritt, da kann man gewiſs ſeyn, daſs es entweder dem Gegenſtand an Geſchmack und an Grazie, oder dem Betrachter an einem günſtigen Zeugniſs ſeines Gewiſſens fehlt.

Reiz, Anmuth und Grazie werden zwar gewöhnlich als gleichbedeutend gebraucht; ſie ſind es aber nicht, oder ſollten es doch nicht ſeyn, da der Begriff, den ſie ausdrücken, mehrerer Beſtimmungen fähig iſt, die eine verſchiedene Bezeichnung verdienen.

Es giebt eine belebende und eine beruhigende Grazie. Die erſte grenzt an den Sinnenreiz, und das Wohlgefallen an derſelben kann, wenn es nicht durch Würde zurückgehalten wird, leicht in Verlangen ausarten. Dieſe kann Reiz genannt werden. Ein abgeſpannter Menſch kann ſich nicht durch innre Kraft in Bewegung ſetzen, ſondern muſs Stoff von auſſen empfangen, und durch leichte Übungen der Phantaſie, und ſchnelle Übergänge vom Empfinden zum Handeln

ſeine verlorne Schnellkraft wieder herzuſtellen ſuchen. Dieſes erlangt er im Umgang mit einer reizenden Perſon, die das ſtagnirende Meer ſeiner Einbildungskraft durch Geſpräch und Anblick in Schwung bringt.

Die beruhigende Grazie gränzt näher an die Würde, da ſie ſich durch Mäſsigung unruhiger Bewegungen äuſsert. Zu ihr wendet ſich der angeſpannte Menſch, und der wilde Sturm des Gemüths löſt ſich auf an ihrem friedeathmenden Buſen. Dieſe kann Anmuth genannt werden. Mit dem Reize verbindet ſich gern der lachende Scherz und der Stachel des Spotts; mit der Anmuth das Mitleid und die Liebe. Der entnervte Soliman ſchmachtet zuletzt in den Ketten einer Roxelane, wenn ſich der brauſende Geiſt eines Othello an der ſanften Bruſt einer Desdemona zur Ruhe wiegt.

Auch die Würde hat ihre verſchiedenen Abſtufungen, und wird da, wo ſie ſich

der Anmuth und Schönheit nähert, zum Edeln, und wo sie an das Furchtbare gränzt, zur Hoheit.

Der höchste Grad der Anmuth ist das Bezaubernde; der höchste Grad der Würde die Majestät. Bey dem Bezaubernden verlieren wir uns gleichsam selbst, und fliessen hinüber in den Gegenstand. Der höchste Genuss der Freyheit gränzt an den völligen Verlust derselben, und die Trunkenheit des Geistes an den Taumel der Sinnenlust. Die Majestät hingegen hält uns ein Gesetz vor, das uns nöthigt, in uns selbst zu schauen. Wir schlagen die Augen vor dem gegenwärtigen Gott zu Boden, vergessen alles ausser uns, und empfinden nichts als die schwere Bürde unsers eigenen Daseyns.

Majestät hat nur das Heilige. Kann ein Mensch uns dieses repräsentiren, so hat er Majestät; und wenn auch unsre Kniee nicht nachfolgen, so wird doch unser Geist vor ihm niederfallen. Aber er richtet sich schnell wieder auf, sobald nur die kleinste Spur menschlicher Schuld

an dem Gegenstand seiner Anbetung sichtbar wird; denn nichts, was nur vergleichungsweise grofs ist, darf unsern Muth darniederschlagen.

Die blofse Macht, sey sie auch noch so furchbar und grenzenlos, kann nie Majestät verleihen. Macht imponiert nur dem Sinnenwesen, die Majestät mufs dem Geist seine Freyheit nehmen. Ein Mensch, der mir das Todesurtheil schreiben kann, hat darum noch keine Majestät für mich, sobald ich selbst nur bin, was ich seyn soll. Sein Vortheil über mich ist aus, sobald ich will. Wer mir aber in seiner Person den reinen Willen darstellt, vor dem werde ich mich, wenns möglich ist, auch noch in künftigen Welten beugen.

Anmuth und Würde stehen in einem zu hohen Werth, um die Eitelkeit und Thorheit nicht zur Nachahmung zu reizen. Aber es giebt dazu nur Einen Weg, nehmlich Nachahmung der Gesinnungen, deren Ausdruck sie sind. Alles andre ist Nachäffung, und wird sich als solche durch Übertreibung bald kenntlich machen

So wie aus der Affektation des Erhabenen Schwulſt, aus der Affektation des Edeln das Koſtbare entſteht, ſo wird aus der affektirten Anmuth Ziererey und aus der affektirten Würde ſteife Feyerlichkeit und Gravität.

Die ächte Anmuth giebt bloſs nach und kommt entgegen, die falſche hingegen zerflieſst. Die wahre Anmuth ſchont bloſs die Werkzeuge der willkürlichen Bewegung, und will der Freyheit der Natur nicht unnöthigerweiſe zu nahe treten; die falſche Anmuth hat gar nicht das Herz, die Werkzeuge des Willens gehörig zu gebrauchen, und um ja nicht ins Harte und Schwerfällige zu fallen, opfert ſie lieber etwas von dem Zweck der Bewegung auf, oder ſucht ihn durch Umſchweife zu erreichen. Wenn der unbehülfliche Tänzer bey einer Menuet ſoviel Kraft aufwendet, als ob er ein Mühlrad zu ziehen hätte, und mit Händen und Füſsen ſo ſcharfe Ecken ſchneidet, als wenn es hier um eine geo-

metrische Genauigkeit zu thun wäre, so wird der affektirte Tänzer so schwach auftreten, als ob er den Fußboden fürchtete, und mit Händen und Füßen nichts als Schlangenlinien beschreiben, wenn er auch darüber nicht von der Stelle kommen sollte. Das andre Geschlecht, welches vorzugsweise im Besitze der wahren Anmuth ist, macht sich auch der falschen am meisten schuldig; aber nirgends beleidigt diese mehr, als wo sie der Begierde zum Angel dienet Aus dem Lächeln der wahren Grazie wird dann die widrigste Grimasse, das schöne Spiel der Augen, so bezaubernd, wenn wahre Empfindung daraus spricht, wird zur Verdrehung, die schmelzend modulirende Stimme, so unwiderstehlich in einem wahren Munde, wird zu einem studirten tremulirenden Klang, und die ganze Musik weiblicher Reizungen zu einer betrüglichen Toilettenkunst.

Wenn man auf Theatern und Ballsälen Gelegenheit hat, die affektirte Anmuth zu beobachten, so kann man oft in den

Kabinetten der Minister, und in den Studierzimmern der Gelehrten (auf hohen Schulen besonders) die falsche Würde studiren. Wenn die wahre Würde zufrieden ist, den Affekt an seiner Herrschaft zu hindern, und dem Naturtriebe bloss da, wo er den Meister spielen will, in den unwillkürlichen Bewegungen, Schranken setzt, so regiert die falsche Würde auch die willkürlichen mit einem eisernen Zepter, unterdrückt die moralischen Bewegungen, die der wahren Würde heilig sind, so gut als die sinnlichen, und löscht das ganze mimische Spiel der Seele in den Gesichtszügen aus. Sie ist nicht bloss streng gegen die widerstrebende, sondern hart gegen die unterwürfige Natur, und sucht ihre lächerliche Grösse in Unterjochung, und wo diess nicht angehen will, in Verbergung derselben. Nicht anders, als wenn sie allem, was Natur heisst, einen unversöhnlichen Hass gelobt hätte, steckt sie den Leib in lange faltigte Gewänder, die den ganzen Gliederbau des Menschen verbergen, be-

schränkt

ſchränkt den Gebrauch der Glieder durch einen läſtigen Apparat unnützer Zierrath und ſchneidet ſogar die Haare ab, um das Geſchenk der Natur durch ein Machwerk der Kunſt zu erſetzen. Wenn die wahre Würde, die ſich nie der Natur, nur der rohen Natur ſchämt, auch da, wo ſie an ſich hält, noch ſtets frey und offen bleibt, wenn in den Augen Empfindung ſtrahlt, und der heitre ſtille Geiſt auf der beredten Stirne ruht, ſo legt die Gravität die ihrige in Falten, wird verſchloſſen und myſteriös, und bewacht ſorgfältig wie ein Komödiant ihre Züge. Alle ihre Geſichtsmuskeln ſind angeſpannt, aller wahre natürliche Ausdruck verſchwindet, und der ganze Menſch iſt wie ein verſiegelter Brief. Aber die falſche Würde hat nicht immer Unrecht, das mimiſche Spiel ihrer Züge in ſcharfer Zucht zu halten, weil es vielleicht mehr ausſagen könnte, als man laut machen will; eine Vorſicht, welche die wahre Würde freylich nicht nöthig hat. Dieſe wird die Natur nur beherrſchen, nie verbergen; bey der falſchen hingegen

herrscht die Natur nur desto gewaltthätiger innen, indem sie aussen bezwungen ist *).

*) Indessen giebt es auch eine Feyerlichkeit im guten Sinne, wovon die Kunst Gebrauch machen kann. Diese entsteht nicht aus der Anmassung, sich wichtig zu machen, sondern sie hat die Absicht, das Gemüth auf etwas wichtiges vorzubereiten. Da wo ein grosser und tiefer Eindruck geschehen soll, und es dem Dichter darum zu thun ist, dass nichts davon verloren gehe, so stimmt er das Gemüth vorher zum Empfang desselben, entfernt alle Zerstreuungen und setzt die Einbildungskraft in eine Erwartungsvolle Spannung. Dazu ist nun das Feyerliche sehr geschickt, welches in Häufung vieler Anstalten besteht, wovon man den Zweck nicht absieht, und in einer absichtlichen Verzögerung des Fortschritts, da, wo die Ungeduld Eile fordert. In der Musik wird das Feyerliche durch eine langsame gleichförmige Folge starker Töne hervorgebracht; die Stärke erweckt und spannt das Gemüth, die Langsamkeit verzögert die Befriedigung, und die Gleichförmigkeit des Takts läſst die Ungeduld gar kein Ende absehen.

Das Feyerliche unterstützt den Eindruck des grossen und erhabenen nicht wenig, und wird daher bey Religionsgebräuchen und Mysterien mit grossem Erfolg gebraucht. Die Wirkungen der Glocken, der Choralmusik, der Orgel sind bekannt; aber auch für das Auge giebt es ein Feyerliches, nehmlich die Pracht, verbunden mit dem Furchtbaren, wie bey Leichenzeremonien, und bey allen öffentlichen Aufzügen, die eine grosse Stille, und einen langsamen Takt beobachten.

III.

Über die nothwendigen Grenzen beim Gebrauch ſchöner Formen.

Der Miſsbrauch des Schönen und die Anmaſsungen der Einbildungskraft, da, wo ſie nur die ausübende Gewalt beſitzt, auch die geſetzgebende an ſich zu reiſſen, haben ſowohl im Leben als in der Wiſſenſchaft ſo vielen Schaden angerichtet, daſs es von nicht geringer Wichtigkeit iſt, die Grenzen genau zu beſtimmen, die dem Gebrauch ſchöner Formen geſetzt ſind. Dieſe Grenzen liegen ſchon in der Natur des Schönen, und wir dürfen uns bloſs erinnern, wie der Geſchmack

ſeinen Einfluſs äuſsert, um beſtimmen zu können, wie weit er denſelben erſtrecken darf.

Die Wirkungen des Geſchmacks überhaupt genommen ſind, die ſinnlichen und geiſtigen Kräfte des Menſchen in Harmonie zu bringen, und in einem innigen Bündniſs zu vereinigen. Wo alſo ein ſolches inniges Bündniſs zwiſchen der Vernunft und den Sinnen zweckmäſsig und rechtmäſsig iſt, da iſt dem Geſchmack ein Einfluſs zu geſtatten. Giebt es aber Fälle, wo wir, ſey es nun, um einen Zweck zu erreichen, oder ſey es, um einer Pflicht Genüge zu thun, von jedem ſinnlichen Einfluſs frey und als reine Vernunftweſen handeln müſſen, wo alſo das Band zwiſchen dem Geiſt und der Materie augenblicklich aufgehoben werden muſs, da hat der Geſchmack ſeine Grenzen, die er nicht überſchreiten darf, ohne entweder einen Zweck zu vereiteln, oder uns von unſerer Pflicht zu entfernen. Dergleichen Fälle giebt es aber wirklich, und

ſie werden uns ſchon durch unſere Beſtimmung vorgeſchrieben.

Unſere Beſtimmung iſt, uns Erkenntniſſe zu erwerben, und aus Erkenntniſſen zu handeln. Zu beyden gehört eine Fertigkeit, von dem, was der Geiſt thut, die Sinne auszuſchlieſsen, weil bey allem Erkennen vom Empfinden, und bey allem moraliſchen Wollen von der Begierde abſtrahirt werden muſs.

Wenn wir erkennen, ſo verhalten wir uns thätig und unſre Aufmerkſamkeit iſt auf einen Gegenſtand, auf ein Verhältniſs zwiſchen Vorſtellungen und Vorſtellungen gerichtet. Wenn wir empfinden, ſo verhalten wir uns leidend und unſre Aufmerkſamkeit (wenn man es anders ſo nennen kann, was keine bewuſste Handlung des Geiſtes iſt) iſt bloſs auf unſern Zuſtand gerichtet, in ſofern derſelbe durch einen empfangenen Eindruck verändert wird. Da wir nun das Schöne bloſs empfinden und nicht erkennen, ſo merken wir dabey auf kein Verhältniſs deſſelben zu andern Objekten,

ſo beziehen wir die Vorſtellung deſſelben nicht auf andre Vorſtellungen, ſondern auf unſer empfindendes Selbſt. An dem ſchönen Gegenſtand erfahren wir nichts, aber von demſelben erfahren wir eine Veränderung unſers Zuſtands, davon die Empfindung der Ausdruck iſt. Unſer Wiſſen wird alſo durch Urtheile des Geſchmacks nicht erweitert, und keine Erkenntniſs, ſelbſt nicht einmal von der Schönheit wird durch die Empfindung der Schönheit erworben. Wo alſo Erkenntniſs der Zweck iſt, da kann uns der Geſchmack, wenigſtens direkt und unmittelbar keine Dienſte leiſten; vielmehr wird die Erkenntniſs gerade ſo lange ausgeſetzt, als uns die Schönheit beſchäfigt.

Wozu dient denn aber nun, wird man einwenden, eine geſchmackvolle Einkleidung der Begriffe, wenn der Zweck des Vortrags, der doch kein anderer ſeyn kann, als Erkenntniſs hervorzubringen, vielmehr dadurch gehindert als befördert wird?

Zur Überzeugung des Verſtandes kann allerdings die Schönheit der Einkleidung eben ſo wenig beytragen, als das geſchmackvolle Arrangement einer Mahlzeit zur Sättigung der Gäſte, oder die äuſsere Eleganz eines Menſchen zu Beurtheilung ſeines innern Werths. Aber eben ſo, wie dort durch die ſchöne Anordnung der Tafel die Eſsluſt gereizt und hier durch das Empfehlende im Äuſsern die Aufmerkſamkeit auf den Menſchen überhaupt geweckt und geſchärft wird, ſo werden wir durch eine reizende Darſtellung der Wahrheit in eine günſtige Stimmung geſetzt, ihr unſre Seele zu öfnen, und die Hinderniſſe in unſerm Gemüth werden hinweggeräumt, die ſich der ſchwierigen Verfolgung einer langen und ſtrengen Gedankenkette ſonſt würden entgegengeſetzt haben. Es iſt niemals der Inhalt, der durch die Schönheit der Form gewinnt, und niemals der Verſtand, dem der Geſchmack beym Erkennen hilft. Der Inhalt muſs ſich dem Verſtand unmittelbar durch ſich ſelbſt empfehlen, indem die ſchöne Form

zu der Einbildungskraft ſpricht, und ihr mit einem Scheine von Freyheit ſchmeichelt.

Aber ſelbſt dieſe unſchuldige Nachgiebigkeit gegen die Sinne, die man ſich bloſs in der Form erlaubt, ohne dadurch etwas an dem Inhalt zu verändern, iſt groſsen Einſchränkungen unterworfen, und kann völlig zweckwidrig ſeyn, je nachdem die Art der Erkenntniſs, und der Grad der Überzeugung iſt, die man bey Mittheilung ſeiner Gedanken beabſichtet.

Es giebt eine wiſſenſchaftliche Erkenntniſs, welche auf deutlichen Begriffen und erkannten Principien ruht, und eine populäre Erkenntniſs, welche bloſs auf mehr oder weniger entwikkelte Gefühle ſich gründet. Was der letztern oft ſehr beförderlich iſt, kann der erſtern gerade zu widerſtreiten.

Da, wo man eine ſtrenge Überzeugung aus Principien zu bewirken ſucht, da iſt es nicht damit gethan, die Wahrheit bloſs dem Inhalt nach vorzutragen, ſon-

dern auch die Probe der Wahrheit muſs in der Form des Vortrags zugleich mit enthalten ſeyn. Dieſs kann aber nichts anders heiſsen, als, nicht bloſs der Inhalt, ſondern auch die Darlegung deſſelben muſs den Denkgeſetzen gemäſs ſeyn. Mit derſelben ſtrengen Nothwendigkeit, mit welcher ſich die Begriffe im Verſtand an einander ſchlieſsen, müſſen ſie ſich auch im Vortrag zuſammenfügen, und die Stätigkeit in der Darſtellung muſs der Stätigkeit in der Idee entſprechen. Nun ſtreitet aber jede Freyheit, die der Imagination bey Erkenntniſſen eingeräumt wird, mit der ſtrengen Nothwendigkeit, nach welcher der Verſtand Urtheile mit Urtheilen und Schlüſſe mit Schlüſſen zuſammenkettet. Die Einbildungskraft ſtrebt, ihrer Natur gemäſs, immer nach Anſchauungen, d. h. nach ganzen und durchgängig beſtimmten Vorſtellungen, und iſt ohne Unterlaſs bemüht, das Allgemeine in einem einzelnen Fall darzuſtellen, es in Raum und Zeit zu begrenzen, den Begriff zum Individuum zu machen, dem

Abſtrakten einen Körper zu geben. Sie liebt ferner in ihren Zuſammenſetzungen Freyheit und erkennt dabey kein andres Geſetz als den Zufall der Raum- und der Zeitverknüpfung; denn dieſe iſt der einzige Zuſammenhang, der zwiſchen unſern Vorſtellungen übrig bleibt, wenn wir alles, was Begriff iſt, was ſie innerlich verbindet, hinwegdenken. Gerade umgekehrt beſchäftigt ſich der Verſtand nur mit Theilvorſtellungen oder Begriffen, und ſein Beſtreben geht dahin, im lebendigen Ganzen einer Anſchauung Merkmale zu unterſcheiden. Weil er die Dinge nach ihren innern Verhältniſſen verknüpft, die ſich nur durch Abſonderung entdecken laſſen, ſo kann der Verſtand nur in ſofern, als er vorher trennte, d. h. nur durch Theilvorſtellungen, verbinden. Der Verſtand beobachtet in ſeinen Kombinationen ſtrenge Nothwendigkeit und Geſetzmäſsigkeit, und es iſt bloſs der ſtätige Zuſammenhang der Begriffe, wodurch er befriedigt werden kann. Dieſer Zuſammenhang wird aber jedesmal

geſtört, ſo oft die Einbildungskraft ganze Vorſtellungen (einzelne Fälle) in dieſe Kette von Abſtraktionen einſchaltet, und in die ſtrenge Nothwendigkeit der Sachverknüpfung den Zufall der Zeitverknüpfung miſcht *). Es iſt daher unumgänglich nöthig, daſs da, wo es um ſtrenge Conſequenz im Denken zu thun iſt, die Imagination ihren willkürlichen Charakter verläugne, und ihr Beſtreben nach möglichſter Sinnlichkeit in den Vorſtellungen und möglichſter Freyheit in Verknüpfung derſelben dem Bedürfniſs des Verſtandes

*) Ein Schriftſteller, dem es um wiſſenſchaftliche Strenge zu thun iſt, wird ſich deswegen der Beyſpiele ſehr ungern und ſehr ſparſam bedienen. Was vom Allgemeinen mit vollkommner Wahrheit gilt, erleidet in jedem beſondern Fall Einſchränkungen; und da in jedem beſondern Fall ſich Umſtände finden, die in Rückſicht auf den allgemeinen Begriff, der dadurch dargeſtellt werden ſoll, zufällig ſind, ſo iſt immer zu fürchten, daſs dieſe zufälligen Beziehungen in jenen allgemeinen Begriff mit hineingetragen werden, und ihm von ſeiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit etwas rauben.

unterordnen und aufopfern lerne. Deſswegen muſs ſchon der Vortrag darnach eingerichtet ſeyn, durch Ausſchlieſsung alles Individuellen und Sinnlichen jenes Beſtreben der Einbildungskraft niederzuſchlagen, und ſowohl durch Beſtimmtheit im Ausdruck ihrem unruhigen Dichtungstrieb, als durch Geſetzmäſsigkeit im Fortſchritt ihrer Willkür in Kombinationen Schranken zu ſetzen. Freylich wird ſie ſich nicht ohne Widerſtand dieſem Joch unterwerfen, aber man rechnet hier auch billig auf einige Selbſtverläugnung, und auf einen ernſtlichen Entſchluſs des Zuhörers oder Leſers, um der Sache willen, die Schwierigkeiten nicht zu achten, welche von der Form unzertrennlich ſind.

Wo ſich aber ein ſolcher Entſchluſs nicht vorausſehen läſst, und wo man ſich keine Hoffnung machen kann, daſs das Intereſſe an dem Inhalt ſtark genug ſeyn werde, um zu dieſer Anſtrengung Muth zu machen, da wird man freylich

auf Mittheilung einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniſs Verzicht thun müſſen, dafür aber, in Anſehung des Vortrags, etwas mehr Freyheit gewinnen. Man verläſst in dieſem Falle die Form der Wiſſenſchaft, die zu viel Gewalt gegen die Einbildungskraft ausübt, und nur durch die Wichtigkeit des Zwecks kann annehmlich gemacht werden, und erwählt dafür die Form der Schönheit, die, unabhängig von allem Inhalt, ſich ſchon durch ſich ſelbſt empfiehlt. Weil die Sache die Form nicht in Schutz nehmen will, ſo muſs die Form die Sache vertreten.

Der populäre Unterricht verträgt ſich mit dieſer Freyheit. Da der Volksredner oder Volksſchriftſteller (eine Benennung, unter der ich jeden befaſſe, der nicht ausſchlieſsend an den Gelehrten ſich wendet) zu keinem vorbereiteten Publikum ſpricht, und ſeine Leſer nicht wie der andere auswählt, ſondern ſie nehmen muſs, wie er ſie findet, ſo kann er auch bloſs die allgemeinen Bedingungen des

Denkens, und bloſs die allgemeinen Antriebe zur Aufmerkſamkeit, aber noch keine beſondere Denkfertigkeit, noch keine Bekanntſchaft mit beſtimmten Begriffen, noch kein Intereſſe an beſtimmten Gegenſtänden bey denſelben vorausſetzen. Er kann es alſo auch nicht darauf ankommen laſſen, ob die Einbildungskraft derer, die er unterrichten will, mit ſeinen Abſtraktionen den gehörigen Sinn verknüpfen, und zu den allgemeinen Begriffen, auf die der wiſſenſchaftliche Vortrag ſich einſchränkt, einen Inhalt darbieten werde. Um ſicher zu gehen, giebt er daher lieber die Anſchauungen und einzelnen Fälle gleich mit, auf welche ſich jene Begriffe beziehen, und überläſst es dem Verſtand ſeiner Leſer, den Begriff aus dem Stegreif daraus zu bilden. Die Einbildungskraft wird alſo bey dem populären Vortrag ſchon weit mehr ins Spiel gemiſcht, aber doch immer nur reproduktif, (empfangene Vorſtellungen erneuernd) nicht aber produktif (ihre ſelbſtbildende Kraft beweiſend). Jene ein-

zelnen Fälle oder Anſchauungen ſind für den gegenwärtigen Zweck viel zu genau berechnet, und für den Gebrauch, der davon gemacht werden ſoll, viel zu beſtimmt eingerichtet, als daſs die Einbildungskraft es vergeſſen könnte, daſs ſie bloſs im Dienſt des Verſtandes handelt. Der Vortrag hält ſich zwar etwas näher an das Leben und an die Sinnenwelt, aber er verliert ſich noch nicht in derſelben. Die Darſtellung iſt alſo noch immer bloſs didaktiſch, denn, um ſchön zu ſeyn, fehlen ihr noch die zwey vornehmſten Eigenſchaften, Sinnlichkeit im Ausdruck und Freyheit in der Bewegung.

Frey wird die Darſtellung, wenn der Verſtand den Zuſammenhang der Ideen zwar beſtimmt, aber mit ſo verſteckter Geſetzmäſsigkeit, daſs die Einbildungskraft dabey völlig willkürlich zu verfahren, und bloſs dem Zufall der Zeitverknüpfung zu folgen ſcheint. Sinnlich wird die Darſtellung, wenn ſie das Allge-

meine in das Besondere versteckt, und der Phantasie das lebendige Bild (die ganze Vorstellung) hingiebt, wo es bloss um den Begriff (die Theilvorstellung) zu thun ist. Die sinnliche Darstellung ist also, von der Einen Seite betrachtet, reich, weil sie da, wo nur eine Bestimmung verlangt wird, ein vollständiges Bild, ein Ganzes von Bestimmungen, ein Individuum giebt, sie ist aber von einer andern Seite betrachtet wieder eingeschränkt und arm, weil sie nur von einem Individuum und von einem einzelnen Fall behauptet, was doch von einer ganzen Sphäre zu verstehen ist. Sie verkürzt also den Verstand gerade um so viel, als sie der Imagination im Überfluss darbietet, denn je vollständiger an Inhalt eine Vorstellung ist, desto kleiner ist ihr Umfang.

Das Interesse der Einbildungskraft ist, ihre Gegenstände nach Willkür zu wechseln; das Interesse des Verstandes ist, die seinigen mit strenger Nothwendigkeit zu verknüpfen. So sehr diese beyden Interessen

eſſen mit einander zu ſtreiten ſcheinen, ſo giebt es doch zwiſchen beyden einen Punkt der Vereinigung, und dieſen auszufinden, iſt das eigentliche Verdienſt der ſchönen Schreibart.

Um der Imagination Genüge zu thun, muſs die Rede einen materiellen Theil oder Körper haben, und dieſen machen die Anſchauungen aus, von denen der Verſtand die einzelnen Merkmale oder Begriffe abſondert; denn ſo abſtrakt wir auch denken mögen, ſo iſt es doch immer zuletzt etwas ſinnliches, was unſerm Denken zum Grund liegt. Nur will die Imagination ungebunden und regellos von Anſchauung zu Anſchauung überſpringen, und ſich an keinen andern Zuſammenhang, als den der Zeitfolge binden. Stehen alſo die Anſchauungen, welche den körperlichen Theil zu der Rede hergeben, in keiner Sachverknüpfung unter einander, ſcheinen ſie vielmehr als unabhängige Glieder und als eigene Ganze für ſich ſelbſt zu beſtehen, verrathen ſie die ganze Unordnung einer ſpielenden

und bloſs ſich ſelbſt gehorchenden Einbildungskraft, ſo hat die Einkleidung äſthetiſche Freyheit, und das Bedürfniſs der Phantaſie iſt befriedigt. Eine ſolche Darſtellung, könnte man ſagen, iſt ein organiſches Produkt, wo nicht bloſs das Ganze lebt, ſondern auch die einzelnen Theile ihr eigenthümliches Leben haben; die bloſs wiſſenſchaftliche Darſtellung iſt ein mechaniſches Werk, wo die Theile, leblos für ſich ſelbſt, dem Ganzen durch ihre Zuſammenſtimmung ein künſtliches Leben ertheilen.

Um auf der andern Seite dem Verſtande Genüge zu thun und Erkenntniſs hervorzubringen, muſs die Rede einen geiſtigen Theil, Bedeutung, haben, und dieſe erhält ſie durch die Begriffe, vermittelſt welcher jene Anſchauungen auf einander bezogen und in ein Ganzes verbunden werden. Findet nun zwiſchen dieſen Begriffen, als dem geiſtigen Theil der Rede der genaueſte Zuſammenhang ſtatt, während daſs ſich die ihnen korre-

ſpondirenden Anſchauungen, als der ſinnliche Theil der Rede, bloſs durch ein willkürliches Spiel der Phantaſie zuſammen zu finden ſcheinen, ſo iſt das Problem gelöſt, und der Verſtand wird durch Geſetzmäſsigkeit befriedigt, indem der Phantaſie durch Geſetzloſigkeit geſchmeichelt wird.

Unterſucht man die Zauberkraft der ſchönen Diktion, ſo wird man allemal finden, daſs ſie in einem ſolchen glücklichen Verhältniſs zwiſchen äuſserer Freyheit und innerer Nothwendigkeit enthalten iſt. Zu dieſer Freyheit der Einbildungskraft trägt die Individualiſirung der Gegenſtände, und der figürliche oder uneigentliche Ausdruck das meiſte bey, jene, um die Sinnlichkeit zu erhöhen, dieſer, um ſie da, wo ſie nicht iſt, zu erzeugen. Indem wir die Gattung durch ein Individuum repräſentiren, und einen allgemeinen Begriff in einem einzelnen Falle darſtellen, nehmen wir der Phantaſie die Feſſeln ab, die der Verſtand

ihr angelegt hatte, und geben ihr Vollmacht, ſich ſchöpferiſch zu beweiſen. Immer nach Vollſtändigkeit der Beſtimmungen ſtrebend, erhält und gebraucht ſie jetzt das Recht, das ihr hingegebene Bild nach Gefallen zu ergänzen, zu beleben, umzuſtalten, ihm in allen ſeinen Verbindungen und Verwandlungen zu folgen. Sie darf augenblicklich ihrer untergeordneten Rolle vergeſſen, und ſich als eine willkürliche Selbſtherrſcherinn betragen, weil durch den ſtrengen innern Zuſammenhang hinlänglich dafür geſorgt iſt, daſs ſie dem Zügel des Verſtandes nie ganz entfliehen kann. Der uneigentliche Ausdruck treibt dieſe Freyheit noch weiter, indem er Bilder zuſammengattet, die ihrem Inhalt nach ganz verſchieden ſind, aber ſich gemeinſchaftlich unter einem höhern Begriff verbinden. Weil ſich nun die Phantaſie an den Inhalt, der Verſtand hingegen an jenen höhern Begriff hält, ſo macht die erſtere eben da einen Sprung, wo der letztere die vollkommenſte Stätigkeit wahrnimmt. Die Begriffe entwickeln

ſich nach dem Geſetz der Nothwendigkeit, aber nach dem Geſetz der Freyheit gehen ſie an der Einbildungskraft vorüber; der Gedanke bleibt derſelbe, nur wechſelt das Medium, das ihn darſtellt. So erſchafft ſich der beredte Schriftſteller aus der Anarchie ſelbſt die herrlichſte Ordnung, und errichtet auf einem immer wechſelnden Grunde, auf dem Strome der Imagination, der immer fortflieſst, ein feſtes Gebäude.

Stellt nun zwiſchen der wiſſenſchaftlichen, der populären und der ſchönen Diktion eine Vergleichung an, ſo zeigt ſich, daſs alle drey zwar den Gedanken, um den es zu thun iſt, der Materie nach, gleich getreu überliefern, und uns alſo alle drey zu einer Erkenntniſs verhelfen, daſs aber die Art und der Grad dieſer Erkenntniſs bey einer jeden merklich verſchieden ſind. Der ſchöne Schriftſteller ſtellt uns die Sache, von der er handelt, vielmehr als möglich und als wünſchenswürdig vor, als daſs er uns

von der Wirklichkeit oder gar von der Nothwendigkeit derselben überzeugen könnte; denn sein Gedanke kündigt sich bloss als eine willkürliche Schöpfung der Einbildungskraft an, die für sich allein nie im Stand ist, die Realität ihrer Vorstellungen zu verbürgen. Der populäre Schriftsteller erweckt uns den Glauben, dass es sich wirklich so verhalte, aber weiter bringt er es auch nicht; denn er macht uns die Wahrheit jenes Satzes zwar fühlbar, aber nicht absolut gewiss. Das Gefühl aber kann wohl lehren, was ist, aber niemals, was seyn muss. Der philosophische Schriftsteller erhebt jenen Glauben zur Überzeugung, denn er erweist aus unbezweifelten Gründen, dass es sich nothwendig so verhalte.

Wenn man von den bisherigen Grundsätzen ausgehet, so wird es nicht schwer seyn, einer jeden von diesen drey verschiedenen Formen der Diktion ihre schickliche Stelle anzuweisen. Im Ganzen genommen wird sich als Regel annehmen lassen, dass da, wo es nicht bloss an dem

Reſultat, ſondern zugleich an den Beweiſen liegt, die wiſſenſchaftliche Schreibart, und da, wo es überhaupt nur um das Reſultat zu thun iſt, die populäre und ſchöne Schreibart den Vorzug verdienen. Wann aber der populäre Ausdruck in den ſchönen übergehen darf, das entſcheidet der gröſsere oder geringere Grad des Intereſſe, den man vorauszuſetzen und zu bewirken hat.

Der reine wiſſenſchaftliche Ausdruck ſetzt uns (mehr oder weniger, je nachdem er philoſophiſcher oder populärer iſt) in den Beſitz einer Erkenntniſs; der ſchöne Ausdruck leiht uns dieſelbe bloſs zu augenblicklichem Genuſs und Gebrauche. Der erſte giebt uns — wenn ich mir die Vergleichung erlauben darf — den Baum mit ſammt der Wurzel, aber freylich müſſen wir uns gedülden, bis er blühet und Früchte trägt; der ſchöne Ausdruck bricht uns bloſs die Blüthen und Früchte davon ab, aber der Baum, der ſie trug, wird nicht unſer, und wenn je-

ne verwelkt und genoſſen ſind, iſt unſer Reichthum verſchwunden. So widerſinnig es nun wäre, demjenigen die bloſse Blume oder Frucht abzubrechen, der den Baum ſelbſt in ſeinen Garten verpflanzt haben will, eben ſo ungereimt würde es ſeyn, dem, welchem gerade jetzt nur nach einer Frucht gelüſtet, den Baum ſelbſt mit ſeinen künftigen Früchten anzubieten. Die Anwendung ergiebt ſich von ſelbſt, und ich bemerke bloſs, daſs der ſchöne Ausdruck eben ſo wenig für den Lehrſtuhl, als der ſchulgerechte für den ſchönen Umgang und für die Rednerbühne taugt.

Der Lernende ſammelt für ſpätere Zwecke, und für einen künftigen Gebrauch; daher der Lehrer dafür zu ſorgen hat, ihn zum völligen Eigenthümer der Kenntniſſe zu machen, die er ihm beybringt. Nichts aber iſt unſer, als was dem Verſtand übergeben wird. Der Redner hingegen bezweckt einen ſchnellen Gebrauch, und hat ein gegen-

wärtiges Bedürfniſs ſeines Publikums zu befriedigen. Sein Intereſſe iſt es alſo, die Kenntniſſe, welche er ausſtreut, ſo ſchnell als er immer kann, praktiſch zu machen, und dies erreicht er am ſicherſten, wenn er ſie dem Sinn übergiebt, und für die Empfindung zubereitet. Der Lehrer, der ſein Publikum bloſs auf Bedingungen übernimmt, und berechtigt iſt, die Stimmung des Gemüths, die zur Aufnahme der Wahrheit erfordert wird, ſchon bey demſelben vorauszuſetzen, richtet ſich bloſs nach dem Objekt ſeines Vortrags, da im Gegentheil der Redner, der mit ſeinem Publikum keine Bedingung eingehen darf, und die Neigung erſt zu ſeinem Vortheil gewinnen muſs, ſich zugleich nach den Subjekten zu richten hat, an die er ſich wendet. Jener, deſſen Publikum ſchon da war, und wiederkommt, braucht bloſs Bruchſtücke zu liefern, die mit vorhergegangenen Vorträgen erſt ein Ganzes ausmachen; dieſer, deſſen Publikum ohne Aufhören wechſelt, unvorbereitet kommt und vielleicht nie

zurückkehrt, muſs ſein Geſchäft bey jedem Vortrag **vollenden**, jede ſeiner Aufführungen muſs ein Ganzes für ſich ſeyn, und ihren vollſtändigen Aufſchluſs enthalten.

Daher iſt es kein Wunder, wenn ein noch ſo gründlicher dogmatiſcher Vortrag in der Konverſazion und auf der Kanzel kein Glück macht, und ein noch ſo geiſtvoller ſchöner Vortrag auf dem Lehrſtuhl keine Früchte trägt — wenn die ſchöne Welt Schriften ungeleſen läſst, die in der gelehrten Epoche machen, und der Gelehrte Werke ignorirt, die eine Schule der Weltleute ſind, und von allen Liebhabern des Schönen mit Begierde verſchlungen werden. Jedes kann in dem Kreis, für den es beſtimmt iſt, Bewunderung verdienen, ja an innerm Gehalt können beyde vollkommen gleich ſeyn, aber es hieſse etwas Unmögliches verlangen, wenn ein Werk, das den Denker anſtrengt, zugleich dem bloſsen Schöngeiſt zum leichten Spiele dienen ſollte.

Aus dieſem Grunde halte ich es für ſchädlich, wenn für den Unterricht der Jugend Schriften gewählt werden, worin wiſſenſchaftliche Materien in ſchöne Form eingekleidet ſind. Ich rede hier ganz und gar nicht von ſolchen Schriften, wo der Inhalt der Form aufgeopfert worden iſt, ſondern von wirklich vortrefflichen Schriften, die die ſchärfſte Sachprobe aushalten, aber dieſe Probe in ihrer Form nicht enthalten. Es iſt wahr, man erreicht mit ſolchen Schriften den Zweck, geleſen zu werden, aber immer auf Unkoſten des wichtigeren Zweckes, warum man geleſen werden will. Der Verſtand wird bey dieſer Lectüre, immer nur in ſeiner Zuſammenſtimmung mit der Einbildungskraft geübt, und lernt alſo nie die Form von dem Stoffe ſcheiden, und als ein reines Vermögen handeln. Und doch iſt ſchon die bloſse Übung des Verſtandes ein Hauptmoment bey dem Jugendunterricht, und an dem Denken ſelbſt liegt in den meiſten Fällen mehr, als an dem Gedanken. Wenn man haben will,

dafs ein Gefchäft gut beforgt werde, fo mag man fich ja hüten, es als ein Spiel anzukündigen. Vielmehr mufs der Geift fchon durch die Form der Behandlung in Spannung gefetzt und mit einer gewiffen Gewalt von der Paffivität zur Thätigkeit fortgeftofsen werden. Der Lehrer foll feinem Schüler die ftrenge Gefetzmäfsigkeit der Methode keineswegs verbergen, fondern ihn vielmehr darauf aufmerkfam, und wo möglich darnach begierig machen. Der Studirende foll lernen, einen Zweck verfolgen, und um des Zwecks willen auch ein befchwerliches Mittel fich gefallen laffen. Frühe fchon foll er nach der edlern Luft ftreben, welche der Preis der Anftrengung ift. Bey dem wiffenfchaftlichen Vortrag werden die Sinne ganz und gar abgewiefen, bey dem fchönen werden fie ins Intereffe gezogen. Was wird die Folge davon feyn? Man verfchlingt eine folche Schrift, eine folche Unterhaltung mit Antheil, aber, wird man um die Refultate befragt, fo ift man kaum im Stande, davon Rechenfchaft zu geben. Und fehr

natürlich! denn die Begriffe dringen zu ganzen Maſſen in die Seele; und der Verſtand erkennt nur, wo er unterſcheidet; das Gemüth verhielt ſich, während der Lectüre vielmehr leidend als thätig, und der Geiſt beſitzt nichts, als was er that.

Dieſs gilt übrigens bloſs von dem Schönen gemeiner Art und von der gemeinen Art das Schöne zu empfinden. Das wahrhaft Schöne gründet ſich auf die ſtrengſte Beſtimmtheit, auf die genaueſte Abſonderung, auf die höchſte innere Nothwendigkeit; nur muſs dieſe Beſtimmtheit ſich eher finden laſſen, als gewaltſam hervordrängen. Die höchſte Geſetzmäſsigkeit muſs da ſeyn, aber ſie muſs als Natur erſcheinen. Ein ſolches Produkt wird dem Verſtand vollkommen Genüge thun, ſobald es ſtudirt wird, aber eben weil es wahrhaft ſchön iſt, ſo dringt es ſeine Geſetzmäſsigkeit nicht auf, ſo wendet es ſich nicht an den Verſtand insbeſondere, ſondern ſpricht als reine Einheit zu dem harmonirenden Ganzen des Menſchen,

als Natur zur Natur. Ein gemeiner Beurtheiler findet es vielleicht leer, dürftig, viel zu wenig bestimmt; gerade dasjenige, worin der Triumph der Darstellung besteht, die vollkommene Auflösung der Theile in einem reinen Ganzen beleidigt ihn, weil er nur zu unterscheiden versteht, und nur für das Einzelne Sinn hat. Zwar soll bey philosophischen Darstellungen der Verstand, als Unterscheidungsvermögen, befriediget werden, es sollen einzelne Resultate für ihn daraus hervorgehen; diess ist der Zweck, der auf keine Weise hintangesetzt werden darf. Wenn aber der Schriftsteller durch die strengste innere Bestimmtheit dafür gesorgt hat, dass der Verstand diese Resultate nothwendig finden muss, sobald er sich nur darauf einlässt, aber damit allein nicht zufrieden und genöthigt durch seine Natur (die immer als harmonische Einheit wirkt, und wo sie durch das Geschäft der Abstraktion diese Einheit verloren, solche schnell wieder herstellt) wenn er das Getrennte wieder verbindet, und durch die vereinigte

Aufforderung der ſinnlichen und geiſtigen Kräfte immer den ganzen Menſchen in Anſpruch nimmt, ſo hat er wahrhaftig nicht um ſo viel ſchlechter geſchrieben, als er dem Höchſten näher gekommen iſt. Der gemeine Beurtheiler freylich, der ohne Sinn für jene Harmonie immer nur auf das Einzelne dringt, der in der Peterskirche ſelbſt nur die Pfeiler ſuchen würde, welche dieſes künſtliche Firmament unterſtützen, dieſer wird es ihm wenig Dank wiſſen, daſs er ihm eine doppelte Mühe machte; denn ein ſolcher muſs ihn freylich erſt überſetzen, wenn er ihm verſtehen will, ſo wie der bloſse nackte Verſtand, entblöſst von allem Darſtellungsvermögen, das Schöne und Harmoniſche in der Natur wie in der Kunſt erſt in ſeine Sprache umſetzen und auseinander legen, kurz, ſo wie der Schüler, um zu leſen, erſt buchſtabiren muſs. Aber von der Beſchränktheit und Bedürftigkeit ſeiner Leſer empfängt der darſtellende Schriftſteller niemals das Geſetz. Dem Ideal, das er in ſich ſelbſt trägt, geht er

entgegen, unbekümmert, wer ihm etwa folgt und wer zurückbleibt. Es werden viele zurückbleiben; denn so selten es schon ist, auch nur denkende Leser zu finden, so ist es doch noch unendlich seltener, solche anzutreffen, welche darstellend denken können. Ein solcher Schriftsteller wird es also der Natur der Sache nach sowohl mit denjenigen verderben, welche nur anschauen und nur empfinden; denn er legt ihnen die saure Arbeit des Denkens auf: als mit denjenigen, welche nur denken, denn er fordert von ihnen, was für sie schlechthin unmöglich ist, lebendig zu bilden. Weil aber beyde nur sehr unvollkommene Repräsentanten gemeiner und ächter Menschheit sind, welche durchaus Harmonie jener beyden Geschäfte fordert, so bedeutet ihr Widerspruch nichts; vielmehr bestätigen ihm ihre Urtheile, dass er erreichte, was er suchte. Der abstrakte Denker findet seinen Inhalt gedacht, und der anschauende Leser seine Schreibart lebendig; beyde billigen also, was sie fassen und

ver-

vermiſſen nur, was ihr Vermögen überſteigt.

Ein ſolcher Schriftſteller iſt aber aus eben dieſem Grunde, ganz und gar nicht dazu gemacht, einen Unwiſſenden mit dem Gegenſtande, den er behandelt, bekannt zu machen, oder im eigentlichſten Sinne des Worts, zu lehren. Dazu iſt er glücklicherweiſe auch nicht nöthig, weil es für den Unterricht der Schüler nie an Subjekten fehlen wird. Der Lehrer in ſtrengſter Bedeutung, muſs ſich nach der Bedürftigkeit richten; er geht von der Vorausſetzung des Unvermögens aus, da hingegen jener von ſeinem Leſer oder Zuhörer ſchon eine gewiſſe Integrität und Ausbildung fordert. Dafür ſchränkt ſich aber ſeine Wirkung auch nicht darauf ein, bloſs todte Begriffe mitzutheilen, er ergreift mit lebendiger Energie das Lebendige und bemächtiget ſich des ganzen Menſchen, ſeines Verſtandes, ſeines Gefühls, ſeines Willens zugleich.

Wenn es für die Gründlichkeit der Erkenntniſs nachtheilig befunden wurde, bey

dem eigentlichen Lernen, den Forderungen des Geſchmacks Raum zu geben, ſo wird dadurch keineswegs behauptet, daſs die Bildung dieſes Vermögens bey dem Studirenden zu frühzeitig ſey. Ganz im Gegentheil ſoll man ihn aufmuntern und veranlaſſen, Kenntniſſe, die er ſich auf dem Wege der Schule zu eigen machte, auf dem Wege der lebendigen Darſtellung mitzutheilen. Sobald das erſtere nur beobachtet worden iſt, kann das zweite keine andere als nützliche Folgen haben. Gewiſs muſs man einer Wahrheit ſchon in hohem Grad mächtig ſeyn, um ohne Gefahr die Form verlaſſen zu können, in der ſie gefunden wurde; man muſs einen groſsen Verſtand beſitzen, um ſelbſt in dem freyen Spiele der Imagination ſein Objekt nicht zu verlieren. Wer mir ſeine Kenntniſſe in ſchulgerechter Form überliefert, der überzeugt mich zwar, daſs er ſie richtig faſste, und zu behaupten weiſs; wer aber zugleich im Stande iſt, ſie in einer ſchönen Form mitzutheilen, der beweiſt nicht nur, daſs er dazu gemacht

iſt, ſie zu erweitern, er beweiſt auch, daſs er ſie in ſeine Natur aufgenommen und in ſeinen Handlungen darzuſtellen fähig iſt. Es giebt für die Reſultate des Denkens keinen andern Weg zu dem Willen und in das Leben, als durch die ſelbſtthätige Bildungskraft. Nichts als was in uns ſelbſt ſchon lebendige That iſt, kann es auſser uns werden, und es iſt mit Schöpfungen des Geiſtes wie mit organiſchen Bildungen; nur aus der Blüthe geht die Frucht vor.

Wenn man überlegt, wie viele Wahrheiten als innere Anſchauungen längſt ſchon lebendig wirkten, ehe die Philoſophie ſie demonſtrirte, und wie kraftlos öfters die demonſtrirteſten Wahrheiten für das Gefühl und den Willen bleiben, ſo erkennt man, wie wichtig es für das praktiſche Leben iſt, dieſen Wink der Natur zu befolgen, und die Erkenntniſſe der Wiſſenſchaft wieder in lebendige Anſchauung umzuwandeln. Nur auf dieſe Art iſt man im Stande, an den Schätzen der

Weisheit auch diejenigen Antheil nehmen zu laſſen, denen ſchon ihre Natur unterſagte, den unnatürlichen Weg der Wiſſenſchaft zu wandeln. Die Schönheit leiſtet hier in Rückſicht auf die Erkenntniſs eben das, was ſie im moraliſchen, in Rückſicht auf die Handlungsweiſe leiſtet; ſie vereinigt die Menſchen in den Reſultaten und in der Materie, die ſich in der Form und in den Gründen niemals vereinigt haben würden.

Das andre Geſchlecht kann und darf, ſeiner Natur und ſeiner ſchönen Beſtimmung nach, mit dem Männlichen nie die Wiſſenſchaft, aber durch das Medium der Darſtellung kann es mit demſelben die Wahrheit theilen. Der Mann läſst es ſich noch wohl gefallen, daſs ſein Geſchmack beleidigt wird, wenn nur der innere Gehalt den Verſtand entſchädigt. Gewöhnlich iſt es ihm nur deſto lieber, je härter die Beſtimmtheit hervortritt, und je reiner ſich das innere Weſen von der Erſcheinung abſondert. Aber das Weib

vergiebt dem reichſten Inhalt die vernachläſſigte Form nicht, und der ganze innre Bau ſeines Weſens giebt ihm ein Recht zu dieſer ſtrengen Forderung. Dieſes Geſchlecht, das, wenn es auch nicht durch Schönheit herrſchte, ſchon allein deswegen das ſchöne Geſchlecht heiſsen müſste, weil es durch Schönheit beherrſcht wird, zieht alles, was ihm vorkommt, vor den Richterſtuhl der Empfindung, und was nicht zu dieſer ſpricht oder ſie gar beleidigt, iſt für daſſelbe verloren. Freylich kann ihm in dieſem Kanal nur die Materie der Wahrheit, aber nicht die Wahrheit ſelbſt überliefert werden, die von ihrem Beweis unzertrennlich iſt. Aber glücklicherweiſe braucht es auch nur die Materie der Wahrheit, um ſeine höchſte Vollkommenheit zu erreichen, und die bisher erſchienenen Ausnahmen können den Wunſch nicht erregen, daſs ſie zur Regel werden möchten.

Das Geſchäft alſo, welches die Natur dem andern Geſchlecht nicht bloſs nachlieſs, ſondern verbot, muſs der Mann

doppelt auf ſich nehmen, wenn er anders dem Weibe in dieſem wichtigen Punkt des Daſeyns auf gleicher Stufe begegnen will. Er wird alſo ſo viel, als er nur immer kann, aus dem Reich der Abſtraktion, wo Er regiert, in das Reich der Einbildungskraft und Empfindung hinüber zu ziehen ſuchen, wo das Weib zugleich Muſter und Richterin iſt. Er wird, da er in dem weiblichen Geiſte keine dauerhaften Pflanzungen anlegen kann, ſo viele Blüthen und Früchte, als immer möglich iſt, auf ſeinem eigenen Feld zu erzielen ſuchen, um den ſchnell verwelkenden Vorrath auf dem andern deſto öfter erneuern, und da, wo keine natürliche Ärnte reift, eine künſtliche unterhalten zu können. Der Geſchmack verbeſſert — oder verbirgt — den natürlichen Geiſtesunterſchied beyder Geſchlechter, er nährt und ſchmückt den weiblichen Geiſt mit den Produkten des männlichen, und läſst das reizende Geſchlecht empfinden, wo es nicht gedacht, und genieſsen, wo es nicht gearbeitet hat.

Dem Geſchmack iſt alſo, unter den Einſchränkungen, deren ich bisher erwähnte, bey Mittheilung der Erkenntniſs zwar die Form anvertraut, aber unter der ausdrücklichen Bedingung, daſs er ſich nicht an dem Inhalt vergreife. Er ſoll nie vergeſſen, daſs er einen fremden Auftrag ausrichtet und nicht ſeine eignen Geſchäfte führt. Sein ganzer Antheil ſoll darauf eingeſchränkt ſeyn, das Gemüth in eine der Erkenntniſs günſtige Stimmung zu verſetzen; aber in allem dem, was die Sache betrifft, ſoll er ſich durchaus keiner Autorität anmaſsen.

Wenn er das letztere thut — wenn er ſein Geſetz, welches kein anders iſt, als der Einbildungskraft gefällig zu ſeyn, und in der Betrachtung zu vergnügen, zum oberſten erhebt — wenn er dieſes Geſetz nicht bloſs auf die Behandlung, ſondern auch auf die Sache anwendet, und nach Maſsgabe deſſelben die Materialien nicht bloſs ordnet, ſondern wählt, ſo überſchreitet er nicht nur, ſondern ver-

untreut ſeinen Auftrag, und verfälſcht das Objekt, das er uns treu überliefern ſollte. Nach dem, was die Dinge ſind, wird jetzt nicht mehr gefragt, ſondern wie ſie ſich am beſten den Sinnen empfehlen. Die ſtrenge Conſequenz der Gedanken, welche bloſs hätte verborgen werden ſollen, wird als eine läſtige Feſſel weggeworfen, die Vollkommenheit wird der Annehmlichkeit, die Wahrheit der Theile der Schönheit des Ganzen, das innere Weſen dem äuſsern Eindruck aufgeopfert. Wo aber der Inhalt ſich nach der Form richten muſs, da iſt gar kein Inhalt; die Darſtellung iſt leer, und anſtatt ſein Wiſſen vermehrt zu haben, hat man bloſs ein unterhaltendes Spiel getrieben.

Schriftſteller, welche mehr Witz als Verſtand und mehr Geſchmack als Wiſſenſchaft beſitzen, machen ſich dieſer Betrügerey nur allzu oft ſchuldig, und Leſer, die mehr zu empfinden als zu denken gewohnt ſind, zeigen ſich nur zu bereitwillig, ſie zu verzeihen. Überhaupt iſt es

bedenklich, dem Geſchmack ſeine völlige Ausbildung zu geben, ehe man den Verſtand als reine Denkraft geübt, und den Kopf mit Begriffen bereichert hat. Denn da der Geſchmack nur immer auf die Behandlung und nicht auf die Sache ſieht, ſo verliert ſich da, wo er der alleinige Richter iſt, aller Sachunterſchied der Dinge. Man wird gleichgültig gegen die Realität, und ſetzt endlich allen Werth in die Form und in die Erſcheinung.

Daher der Geiſt der Oberflächlichkeit und Frivolität, den man ſehr oft bey ſolchen Ständen und in ſolchen Zirkeln herrſchen ſieht, die ſich ſonſt nicht mit Unrecht der höchſten Verfeinerung rühmen. Einen jungen Menſchen in dieſe Zirkel der Grazien einzuführen, ehe die Muſen ihn als mündig entlaſſen haben, muſs ihm nothwendig verderblich werden, und es kann gar nicht fehlen, daſs eben das, was dem reifen Jüngling die äuſsere Vollendung giebt, den unrei-

fen zum Gecken macht *). Stoff ohne Form ist freylich nur ein halber Besitz, denn die herrlichsten Kenntnisse liegen in einem Kopf, der ihnen keine Gestalt zu geben weiss, wie todte Schätze vergraben. Form ohne Stoff hingegen ist gar nur der Schatte eines Besitzes, und alle Kunstfertigkeit im Ausdruck kann demjenigen nichts helfen, der nichts auszudrücken hat.

Wenn also die schöne Kultur nicht auf diesen Abweg führen soll, so muss der

*) Herr Garve hat in seiner einsichtsvollen Vergleichung Bürgerlicher und Adelicher Sitten im I. Theil seiner Versuche etc. (einer Schrift, von der ich voraussetzen darf, dass sie in Jedermanns Händen seyn werde) unter den Prärogativen des adelichen Jünglings auch die frühzeitige Kompetenz desselben zu dem Umgange mit der grossen Welt angeführt, von welchem der Bürgerliche schon durch seine Geburt ausgeschlossen ist. Ob aber dieses Vorrecht, welches in Absicht auf die äussere und ästhetische Bildung unstreitig als ein Vortheil zu betrachten ist, auch in Absicht auf die innere Bildung des adelichen Jünglings, und also auf das Ganze seiner Erziehung, noch ein Gewinn heissen könne, darüber hat uns Herr

Geſchmack nur die äuſsere Geſtalt, Vernunft und Erfahrung aber das innere Weſen beſtimmen. Wird der Eindruck auf den Sinn zum höchſten Richter gemacht, und die Dinge bloſs auf die Empfindung bezogen, ſo tritt der Menſch niemals aus der Dienſtbarkeit der Materie, ſo wird es niemals Licht in ſeinem Geiſt, kurz ſo verliert er eben ſo viel an Freyheit der Vernunft, als er der Einbildungskraft zuviel verſtattet.

Garve ſeine Meinung nicht geſagt, und ich zweifle, ob er eine ſolche Behauptung würde rechtfertigen können. So viel auch auf dieſem Wege an Form zu gewinnen iſt, ſoviel muſs dadurch an Materie verſäumt werden, und wenn man überlegt, wie viel leichter ſich Form zu einem Inhalt, als Inhalt zu einer Form findet, ſo dürfte der Bürger den Edelmann um dieſes Prärogativ nicht ſehr beneiden. Wenn es freylich auch fernerhin bey der Einrichtung bleiben ſoll, daſs der Bürgerliche arbeitet, und der Adeliche repräſentirt, ſo kann man kein paſſenderes Mittel dazu wählen, als gerade dieſen Unterſchied in der Erziehung, aber ich zweifle, ob der Adeliche ſich eine ſolche Theilung immer gefallen laſſen wird.

Das Schöne thut ſeine Wirkung ſchon bey der bloſsen Betrachtung, das Wahre will Studium. Wer alſo bloſs ſeinen Schönheitsſinn übte, der begnügt ſich auch da, wo ſchlechterdings Studium nöthig iſt, mit der ſuperficiellen Betrachtung, und will auch da bloſs verſtändig ſpielen, wo Anſtrengung und Ernſt erfordert wird. Durch die bloſse Betrachtung wird aber nie etwas gewonnen. Wer etwas groſses leiſten will, muſs tief eindringen, ſcharf unterſcheiden, vielſeitig verbinden, und ſtandhaft beharren. Selbſt der Künſtler und Dichter, obgleich beyde nur für das Wohlgefallen bey der Betrachtung arbeiten, können nur durch ein anſtrengendes und nichts weniger als reizendes Studium dahin gelangen, daſs ihre Werke uns ſpielend ergötzen.

Dieſes ſcheint mir auch der untrügliche Probierſtein zu ſeyn, woran man den bloſsen Dilettanten von dem wahrhaften Kunſtgenie unterſcheiden kann. Der verführeriſche Reiz des Groſsen und Schönen;

das Feuer, womit es die jugendliche Imagination entzündet und der Anſchein von Leichtigkeit, womit es die Sinne täuſcht, haben ſchon manchen Unerfahrnen beredet, Palette oder Leyer zu ergreifen, und auszugieſsen in Geſtalten oder Tönen, was in ihm lebendig wurde. In ſeinem Kopf arbeiten dunkle Ideen, wie eine werdende Welt, die ihn glauben machen, daſs er begeiſtert ſey. Er nimmt das Dunkle für das Tiefe, das Wilde für das Kräftige, das Unbeſtimmte für das Unendliche, das Sinnloſe für das Überſinnliche — und wie gefällt er ſich nicht in ſeiner Geburt! Aber des Kenners Urtheil will dieſes Zeugniſs der warmen Selbſtliebe nicht beſtätigen. Mit ungefälliger Kritik zerſtört er das Gaukelwerk der ſchwärmenden Bildungskraft, und leuchtet ihm in den tiefen Schacht der Wiſſenſchaft und Erfahrung hinunter, wo, jedem Ungeweihten verborgen, der Quell aller wahren Schönheit entſpringt. Schlummert nun ächte Geniuskraft in dem fragenden Jüngling, ſo wird zwar anfangs ſeine Beſchei-

denheit ſtutzen, aber der Muth des wahren Talents wird ihn bald zu Verſuchen ermuntern. Er ſtudirt, wenn die Natur ihn zum plaſtiſchen Künſtler ausſtattete, den menſchlichen Bau unter dem Meſſer des Anatomikers, ſteigt in die unterſte Tiefe, um auf der Oberfläche wahr zu ſeyn, und frägt bey der ganzen Gattung herum, um dem Individuum ſein Recht zu erweiſen. Er behorcht, wenn er zum Dichter geboren iſt, die Menſchheit in ſeiner eigenen Bruſt, um ihr unendlich wechſelndes Spiel auf der weiten Bühne der Welt zu verſtehen, unterwirft die üppige Phantaſie der Diſciplin des Geſchmackes, und läſst den nüchternen Verſtand die Ufer ausmeſſen, zwiſchen welchen der Strom der Begeiſterung brauſen ſoll. Ihm iſt es wohlbekannt, daſs nur aus dem unſcheinbar Kleinen das Groſse erwächſt, und Sandkorn für Sandkorn trägt er das Wundergebäude zuſammen, das uns in einem einzigen Eindruck jetzt ſchwindelnd faſst. Hat ihn hingegen die Natur bloſs zum Dilettanten geſtempelt,

ſo erkältet die Schwierigkeit ſeinen kraftloſen Eifer, und er verläſst entweder, wenn er beſcheiden iſt, eine Bahn, die ihm Selbſtbetrug anwies, oder, wenn er es nicht iſt, verkleinert er das groſse Ideal nach dem kleinen Durchmeſſer ſeiner Fähigkeit, weil er nicht im Stande iſt, ſeine Fähigkeit nach dem groſsen Maaſsſtab des Ideals zu erweitern. Das ächte Kunſtgenie iſt alſo immer daran zu erkennen, daſs es bey dem glühendſten Gefühl für das Ganze, Kälte und ausdauernde Geduld für das Einzelne behält, und, um der Vollkommenheit keinen Abbruch zu thun, lieber den Genuſs der Vollendung aufopfert. Dem bloſsen Liebhaber verleidet die Mühſeligkeit des Mittels den Zweck, und er möchte es gern beym Hervorbringen ſo bequem haben, als bey der Betrachtung.

Bisher iſt von den Nachtheilen geredet worden, welche aus einer übertriebenen Empfindlichkeit für das Schöne der Form und aus zu weit ausgedehnten äſthetiſchen Forderungen für das Denken und für die Einſicht erwachſen. Von weit gröſserer

Bedeutung aber ſind eben dieſe Anmaſsungen des Geſchmackes, wenn ſie den Willen zu ihrem Gegenſtand haben; denn es iſt doch etwas ganz anderes, ob uns der übertriebene Hang für das Schöne an Erweiterung unſers Wiſſens verhindert, oder ob er den Charakter verderbt, und uns Pflichten verletzen macht. Belletriſtiſche Willkürlichkeit im Denken iſt freylich etwas ſehr Übles, und muſs den Verſtand verfinſtern; aber eben dieſe Willkürlichkeit auf Maximen des Willens angewandt, iſt etwas Böſes, nnd muſs unausbleiblich das Herz verderben. Und zu dieſem gefahrvollen Extrem neigt die äſthetiſche Verfeinerung dem Menſchen, ſobald er ſich dem Schönheitsgefühle ausſchlieſſend anvertraut, und den Geſchmack zum unumſchränkten Geſetzgeber ſeines Willens macht.

Die moraliſche Beſtimmung des Menſchen fordert völlige Unabhängigkeit des Willens von allem Einfluſs ſinnlicher Antriebe, und der Geſchmack, wie wir wiſſen, arbeitet ohne Unterlaſs daran, das

Band

Band zwiſchen der Vernunft und den Sinnen immer inniger zu machen. Nun bewirkt er dadurch zwar, daſs die Begierden ſich veredeln, und mit den Forderungen der Vernunft übereinſtimmender werden, aber ſelbſt daraus kann für die Moralität zuletzt groſse Gefahr entſtehen.

Dafür nehmlich, daſs bey dem äſthetiſch verfeinerten Menſchen die Einbildungskraft auch in ihrem freyen Spiele ſich nach Geſetzen richtet, und daſs der Sinn ſich gefallen läſst, nicht ohne Beyſtimmung der Vernunft zu genieſsen, wird von der Vernunft gar leicht der Gegendienſt verlangt, in dem Ernſt ihrer Geſetzgebung ſich nach dem Intereſſe der Einbildungskraft zu richten, und nicht ohne Beyſtimmung der ſinnlichen Triebe dem Willen zu gebieten. Die ſittliche Verbindlichkeit des Willens, die doch ganz ohne alle Bedingung gilt, wird unvermerkt als ein Kontrakt angeſehen, der den Einen Theil nur ſo lange bindet, als der andere ihn erfüllt. Die zufällige

Zuſammenſtimmung der Pflicht mit der Neigung wird endlich als nothwendige Bedingung feſtgeſetzt, und ſo die Sittlichkeit in ihren Quellen vergiftet.

Wie der Charakter nach und nach in dieſe Verderbniſs gerathe, läſst ſich auf folgende Art begreiflich machen.

So lange der Menſch noch ein Wilder iſt, ſeine Triebe bloſs auf materielle Gegenſtände gehen, und ein Egoism von der gröbern Art ſeine Handlungen leitet, kann die Sinnlichkeit nur durch ihre blinde Stärke der Moralität gefährlich ſeyn, und ſich den Vorſchriften der Vernunft bloſs als eine Macht widerſetzen. Die Stimme der Gerechtigkeit, der Mäſsigung, der Menſchlichkeit wird von der lauter ſprechenden Begierde überſchrien. Er iſt fürchterlich in ſeiner Rache, weil er die Beleidigung fürchterlich empfindet. Er raubt und mordet, weil ſeine Gelüſte dem ſchwachen Zügel der Vernunft noch zu mächtig ſind. Er iſt ein wüthendes Thier gegen andre, weil ihn ſelbſt der Naturtrieb noch thieriſch beherrſcht.

Vertauſcht er aber dieſen wilden Naturſtand mit dem Zuſtande der Verfeinerung, veredelt der Geſchmack ſeine Triebe, weiſt er denſelben würdigere Objekte in der moraliſchen Welt an, mäſsigt er ihre rohen Ausbrüche durch die Regel der Schönheit, ſo kann es geſchehen, daſs eben dieſe Triebe, die vorher nur durch ihre blinde Gewalt furchtbar waren, durch einen Anſchein von Würde und durch eine angemaſste Autorität der Sittlichkeit des Charakters noch weit gefährlicher werden, und unter der Maske von Unſchuld, Adel und Reinigkeit eine weit ſchlimmere Tyranney gegen den Willen ausüben.

Der Menſch von Geſchmack entzieht ſich freywillig dem groben Joch des Inſtinkts. Er unterwirft ſeinen Trieb nach Vergnügen der Vernunft, und verſteht ſich dazu, die Objekte ſeiner Begierden ſich von dem denkenden Geiſt beſtimmen zu laſſen. Je öfter nun der Fall ſich erneuert, daſs das moraliſche und das äſthe-

tiſche Urtheil, das Sittengefühl und das Schönheitsgefühl, in demſelben Objekte zuſammentreffen und in demſelben Ausſpruche ſich begegnen, deſto mehr wird die Vernunft geneigt, einen ſo ſehr vergeiſtigten Trieb für einen der Ihrigen zu halten, und ihm zuletzt das Steuer des Willens mit uneingeſchränkter Vollmacht zu übergeben.

So lange noch Möglichkeit vorhanden iſt, daſs Neigung und Pflicht in demſelben Objekt des Begehrens zuſammentreffen, ſo kann dieſe Repräſentation des Sittengefühls durch das Schönheitsgefühl keinen poſitiven Schaden anrichten, obgleich, ſtreng genommen, für die Moralität der einzelnen Handlungen, dadurch nichts gewonnen wird. Aber der Fall verändert ſich gar ſehr, wenn Empfindung und Vernunft ein verſchiedenes Intereſſe haben — wenn die Pflicht ein Betragen gebietet, das den Geſchmack empört, oder wenn ſich dieſer zu einem Objekt hingezogen ſieht, das die Ver-

nunft, als moraliſche Richterin, zu verwerfen gezwungen iſt.

Jetzt nehmlich tritt auf einmal die Nothwendigkeit ein, die Anſprüche des moraliſchen und äſthetiſchen Sinnes, die ein ſo langes Einverſtändniſs beynahe unentwirrbar vermengte, auseinander zu ſezzen, ihre gegenſeitigen Befugniſſe zu beſtimmen, und den wahren Gewalthaber im Gemüth zu erfahren. Aber eine ſo ununterbrochene Repräſentation hat ihn in Vergeſſenheit gebracht, und die lange Obſervanz, den Eingebungen des Geſchmacks unmittelbar zu gehorchen, und ſich dabey wohl zu befinden, muſste dieſem unvermerkt den Schein eines Rechts erwerben. Bey der Untadelhaftigkeit, womit der Geſchmack ſeine Aufſicht über den Willen verwaltete, konnte es nicht fehlen, daſs man ſeinen Ausſprüchen nicht eine gewiſſe Achtung zugeſtand, und dieſe Achtung iſt es eben, was die Neigung jetzt mit verfänglicher Dialektik gegen die Gewiſſenspflicht geltend macht.

Achtung ist ein Gefühl, welches nur für das Gesetz und was demselben entspricht, kann empfunden werden. Was Achtung fordern kann, macht auf unbedingte Huldigung Anspruch. Die veredelte Neigung, welche sich Achtung zu erschleichen gewusst hat, will also der Vernunft nicht mehr untergeordnet, sie will ihr beyegeordnet seyn. Sie will für keinen treubrüchigen Unterthan gelten, der sich gegen seinen Oberherrn auflehnt; sie will als eine Majestät angesehen seyn, und mit der Vernunft, als sittliche Gesetzgeberin, wie Gleich mit Gleichem handeln. Die Waagschalen stehen also, wie sie vorgiebt, dem Rechte nach gleich. und wie sehr ist da nicht zu fürchten, dass das Interesse den Ausschlag geben werde!

Unter allen Neigungen, die von dem Schönheitsgefühl abstammen, und das Eigenthum feiner Seelen sind, empfiehlt keine sich dem moralischen Gefühl so sehr, als der veredelte Affekt der Liebe, und keine ist fruchtbarer an Gesinnungen, die

der wahren Würde des Menſchen entſprechen. Zu welchen Höhen trägt ſie nicht die menſchliche Natur, und was für göttliche Funken weiſs ſie nicht oft auch aus gemeinen Seelen zu ſchlagen! Von ihrem heiligen Feuer wird jede eigennützige Neigung verzehrt, und reiner können Grundſätze ſelbſt die Keuſchheit des Gemüths kaum bewahren, als die Liebe des Herzens Adel bewacht. Oft, wo jene noch kämpfen, hat die Liebe ſchon für ſie geſiegt, und durch ihre allmächtige Thatkraft Entſchlüſſe beſchleunigt, welche die bloſse Pflicht der ſchwachen Menſchheit umſonſt würde abgefordert haben. Wer ſollte wohl einem Affekte mistrauen, der das Vortrefliche in der menſchlichen Natur ſo kräftig in Schutz nimmt, und den Erbfeind aller Moralität, den Egoism, ſo ſiegreich beſtreitet?

Aber man wage es ja nicht mit dieſem Führer, wenn man nicht ſchon durch einen beſſern geſichert iſt. Der Fall ſoll eintreten, daſs der geliebte Gegenſtand

unglücklich ist, daſs er um unsertwillen unglücklich ist, daſs es von uns abhängt, ihn durch Aufopferung einiger moralischen Bedenklichkeiten glücklich zu machen. „Sollen wir ihn leiden lassen, um ein reines Gewissen zu behalten? Erlaubt dieses der uneigennützige, groſsmüthige, seinem Gegenstand ganz dahin gegebene, über seinen Gegenstand ganz sich selbst vergessende Affekt? Es ist wahr, es läuft wider unser Gewissen, von dem unmoralischen Mittel Gebrauch zu machen, wodurch ihm geholfen werden kann — aber heiſst das lieben, wenn man bey dem Schmerz des Geliebten noch an sich selbst denkt? Wir sind doch also mehr für uns besorgt, als für den Gegenstand unserer Liebe, weil wir lieber diesen unglücklich sehen, als es durch die Vorwürfe unsers Gewissens selbst seyn wollen?“ So sophistisch weiſs dieser Affekt die moralische Stimme in uns, wenn sie seinem Interesse entgegensteht, als eine Anregung der Selbstliebe verächtlich zu machen, und unsre sittliche Würde als ein Be-

ſtandſtück unſrer Glückſeligkeit vorzuſtellen, welche zu veräuſsern in unſrer Willkür ſteht. Iſt unſer Charakter nicht durch gute Grundſätze feſt verwahrt, ſo werden wir ſchändlich handeln bey allem Schwung einer exaltirten Einbildungskraft, und über unſre Selbſtliebe einen glorreichen Sieg zu erfechten glauben, indem wir, gerade umgekehrt, ihr verächtliches Opfer ſind. In dem bekannten franzöſiſchen Roman: Liaiſons dangereuſes, findet man ein ſehr treffendes Beyſpiel dieſes Betruges, den die Liebe einer ſonſt reinen und ſchönen Seele ſpielt. Die Präſidentin von Tourvel iſt aus Überraſchung gefallen, und nun ſucht ſie ihr gequältes Herz durch den Gedanken zu beruhigen, daſs ſie ihre Tugend der Groſsmuth geopfert habe.

Die ſogenannten unvollkommenen Pflichten ſind es vorzüglich, die das Schönheitsgefühl in Schutz nimmt, und nicht ſelten gegen die vollkommenen behauptet. Da ſie der Willkür des Subjektes

weit mehr anheim ſtellen, und zugleich einen Glanz von Verdienſtlichkeit von ſich werfen, ſo empfehlen ſie ſich dem Geſchmack ungleich mehr, als die vollkommenen, die unbedingt mit ſtrenger Nöthigung gebieten. Wie viele Menſchen erlauben ſich nicht, ungerecht zu ſeyn, um groſsmüthig ſeyn zu können! Wie viele giebt es nicht, die um einem Einzelnen wohl zu thun, die Pflicht gegen das Ganze verletzen, und umgekehrt; die ſich eher eine Unwahrheit als eine Indelikateſſe, eher eine Verletzung der Menſchlichkeit als der Ehre verzeihen, die, um die Vollkommenheit ihres Geiſtes zu beſchleunigen, ihren Körper zu Grund richten, und, um ihren Verſtand auszuſchmükken, ihren Charakter erniedrigen. Wie viele giebt es nicht, die ſelbſt vor einem Verbrechen nicht erſchrecken, wenn ein löblicher Zweck dadurch zu erreichen ſteht, die ein Ideal politiſcher Glückſeligkeit durch alle Gräuel der Anarchie verfolgen. Geſetze in den Staub treten, um

für beſſere Platz zu machen, und kein Bedenken tragen, die gegenwärtige Generation dem Elende Preis zu geben, um das Glück der nächſtfolgenden dadurch zu befeſtigen. Die ſcheinbare Uneigennützigkeit gewiſſer Tugenden giebt ihnen einen Anſtrich von Reinigkeit, der ſie dreiſt genug macht, der Pflicht ins Angeſicht zu trotzen, und manchem ſpielt ſeine Phantaſie den ſeltſamen Betrug, daſs er über die Moralität noch hinaus, und vernünftiger als die Vernunft ſeyn will.

Der Menſch von verfeinertem Geſchmack iſt in dieſem Stück einer ſittlichen Verderbniſs fähig, vor welcher der rohe Naturſohn, eben durch ſeine Rohheit, geſichert iſt. Bey dem letztern iſt der Abſtand zwiſchen dem, was der Sinn verlangt, und dem, was die Pflicht gebietet, ſo abſtechend und ſo grell, und ſeine Begierden haben ſo wenig geiſtiges, daſs ſie ſich, auch wenn ſie ihn noch ſo deſpotiſch

beherrſchen, doch nie bei bey ihm in Anſehen ſetzen können. Reizt ihn alſo die überwiegende Sinnlichkeit zu einer unrechten Handlung, ſo kann er der Verſuchung zwar unterliegen, aber er wird ſich nicht verbergen, daſs er fehlt, und der Vernunft ſogar in demſelben Augenblick huldigen, wo er ihrer Vorſchrift entgegenhandelt. Der verfeinerte Zögling der Kunſt hingegen will es nicht Wort haben, daſs er fällt, und um ſein Gewiſſen zu beruhigen, belügt er es lieber. Er möchte zwar gern der Begierde nachgeben, aber ohne dadurch in ſeiner eigenen Achtung zu ſinken. Wie bewerkſtelligt er nun dieſes? Er ſtürzt die höhere Autorität vorher um, die ſeiner Neigung entgegenſteht, und ehe er das Geſetz übertritt, zieht er die Befugniſs des Geſetzgebers in Zweifel. Sollte man es glauben, daſs ein verkehrter Wille den Verſtand ſo verkehren könne? Alle Würde, auf welche eine Neigung Anſpruch machen kann, hat ſie bloſs ihrer Übereinſtimmung mit der Vernunft zu verdanken, und nun iſt

ſie

ſie ſo verblendet als dreiſt, auch bey ihrem Widerſtreit mit der Vernunft ſich dieſer Würde anzumaſsen, ja ſich derſelben ſogar gegen das Anſehen der Vernunft zu bedienen.

So gefährlich kann es für die Moralität des Charakters ausſchlagen, wenn zwiſchen den ſinnlichen und den ſittlichen Trieben, die doch nur im Ideale und nie in der Wirklichkeit vollkommen einig ſeyn können, eine zu innige Gemeinſchaft herrſcht. Zwar die Sinnlichkeit wagt bey dieſer Gemeinſchaft nichts, da ſie nichts beſitzt, was ſie nicht hingeben müſste, ſobald die Pflicht ſpricht, und die Vernunft das Opfer fordert. Für die Vernunft aber, als ſittliche Geſetzgeberin, wird deſto mehr gewagt, wenn ſie ſich von der Neigung ſchenken läſst, was ſie ihr abfordern könnte; denn unter dem Schein von Freywilligkeit kann ſich leicht das Gefühl der Verbindlichkeit verlieren, und ein Geſchenk läſst ſich verweigern, wenn der Sinnlichkeit

einmal die Leistung beschwerlich fallen sollte. Ungleich sicherer ist es also für die Moralität des Charakters, wenn die Repräsentation des Sittengefühls durch das Schönheitsgefühl wenigstens momentweise aufgehoben wird, wenn die Vernunft öfters unmittelbar gebietet, und dem Willen seinen wahren Beherrscher zeigt.

Man sagt daher ganz richtig, dass die ächte Moralität sich nur in der Schule der Widerwärtigkeit bewähre, und eine anhaltende Glückseligkeit leicht eine Klippe der Tugend werde. Glückselig nenne ich den, der um zu geniessen, nicht nöthig hat, unrecht zu thun, und um recht zu handeln, nicht nöthig hat, zu entbehren. Der ununterbrochen glückliche Mensch sieht also die Pflicht nie von Angesicht, weil seine gesetzmässigen und geordneten Neigungen das Gebot der Vernunft immer antizipiren, und keine Versuchung zum Bruch des Gesetzes das Gesetz bey ihm in Erinnerung bringt. Einzig durch den Schönheitssinn, den Statthalter der

Vernunft in der Sinnenwelt, regiert, wird er zu Grabe gehen, ohne die Würde ſeiner Beſtimmung zu erfahren. Der Unglückliche hingegen, wenn er zugleich ein Tugendhafter iſt, genieſst den erhabenen Vorzug, mit der göttlichen Majeſtät des Geſetzes unmittelbar zu verkehren, und da ſeiner Tugend keine Neigung hilft, die Freyheit des Dämons noch als Menſch zu beweiſen.

F. X. BEER
kgl. Hofbuchbinder
in
MÜNCHEN
Led

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schiller, Friedrich,

Kleinere prosaische Schriften

Bd.: 2

Leipzig (1800)

P.o.germ. 1276-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10119230-7
VD18 80025455